

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE MEDICINA



TESIS DOCTORAL

Enfermedad mental y sentido. Un análisis junguiano de "Noche Oscura del Alma" de Juan de la Cruz

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Gemma Isabel de la Torre Bujones

DIRECTOR

Luis Montiel Llorente

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE MEDICINA



Tesis doctoral

Enfermedad mental y sentido. Un análisis junguiano de "Noche Oscura del Alma" de
Juan de la Cruz

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Gemma Isabel de la Torre Bujones

DIRECTOR

Dr. D. Luis Montiel Llorente

Agradecimientos

En la realización de esta tesis han colaborado muchas personas de una u otra manera. Trataré de recordarlas a todas.

A Paz Jáuregui que me guió a través de muchas dudas y me orientó en una época muy difícil de mi vida.

A Agustín de la Herran que me enseñó a ser profesora y que me abrió la posibilidad de hacer una tesis como esta en el ámbito académico.

A Murray Stein, que me facilitó el acceso a textos aún no publicados de Jung.

A Eleonora Babejova, bibliotecaria del Instituto Jung de Zürich, que no solo me facilitó copias de textos no publicados, sino que también me hizo excepcionales recomendaciones de lectura.

A Enrique Galán, que me facilitó las galeras de su traducción del trabajo de Samuels y por compartir su profundo conocimiento de la obra de Jung.

A los compañeros del CES Cardenal Cisneros, particularmente a Juan Hermoso y a todo el equipo de Coordinación de Psicología, que me han proporcionado todas las facilidades posibles para el desarrollo de esta tesis.

A Pilar Bandeira, Rebeca Retamales, Olivia del Castillo y Carin Neuberger. Por ayudarme en el camino, a veces con un sabio “no”. Por orientarme cuando andaba perdida y por resolver muchas dudas.

Dedicatoria

“(…) hay un saber del corazón que da explicaciones más profundas. El saber del corazón no se puede encontrar en ningún libro ni en la boca de ningún profesor, sino que crece desde tí, como el grano verde de la tierra negra” (Jung, 2012a, p. 176).

Quiero dedicar esta tesis en primer lugar a Helena que ha soportado, durante los doce años de trabajo que ha llevado, mis silencios, cambios de humor y ausencias, con amor y mucho apoyo. Tú sabes y yo sé que sin ti esta tesis no hubiera sido posible.

A Luis Montiel, sin nuestras conversaciones y sin tu aliento en los momentos difíciles hubiera sido imposible. Tuviste fe cuando yo la perdí. Gracias por ello.

A Rosselyne por nuestras muchas horas de conversación y debate en las que la mente se abre y da paso a otra cosa.

A mi hermana y sobrinas (Mencía e Inés) que también han resistido mis ausencias y me han dado mucho más de lo que hubiera imaginado.

A Juan, Ana, Alejandro y Marta por una casa preciosa y por muchas horas de charlas y risas.

A Maribel y Pepe por ser mis padres cuando mis padres ya no estuvieron.

A mis padres. Me hubiera gustado que la vierais terminada.

Índice

Agradecimientos.....	3
Dedicatoria.....	4
Índice.....	6
Resumen.....	9
Abstract.....	12
Introducción	16
Justificación.....	17
Metodología	29
Aspectos generales.....	30
Hermenéutica imaginal.....	37
Análisis simbólico.....	44
Método de ampliación cuentos y mitos.....	46
Contextualización Histórica	49
La España Imperial.....	50
¿Cómo era la Sociedad Española del S. XVI?.....	52
Demografía.....	52
Economía y sociedad.....	53
Política.....	57
Religiosidad en la España del S. XVI.....	58
Fuentes del conflicto social.....	60
Etnias y religiones.....	62
Erasmismo español.....	62
Los alumbrados.....	64
Los “recogidos” y el movimiento orante español.....	66
El protestantismo español.....	67
La Inquisición.....	70
Orígenes de la Inquisición.....	70
La represión institucionalizada.....	73
Felipe II y la Santa Inquisición.....	75
La Inquisición y la literatura en la España de Felipe II.....	81
Comprender a Felipe II.....	85
La Herencia de Carlos V.....	85
Felipe II y la Iglesia.....	87
El reinado de Felipe II y la herejía.....	90
Nuncios Papales.....	92
Organización del clero en la España previa a la reforma.....	95
División en provincias eclesiásticas.....	96
Provisiones episcopales.....	96
Demografía.....	98
Aspectos económicos del clero perteneciente a la orden de San Pedro (Clero secular diocesano).....	99
Soportes de la economía conventual.....	99

El Carmelo español.....	103
Origen de la Orden del Carmelo	103
Organización de la Orden.....	106
Estructura.....	108
Forma de vida de los primeros monjes.....	111
Decadencia de la orden en España.....	114
El colegio de San Andrés.....	115
Las distintas reformas	117
Reforma oficial romano-tridentina.....	117
Reforma del rey Felipe II.....	119
Corrientes de reforma del Carmelo Calzado.....	120
Juan de la Cruz. Aspectos biográficos	122
Introducción.....	123
Biografías vs hagiografías.....	125
Cronología de Juan de la Cruz.....	130
Aspectos familiares.....	133
Formación de Juan de la Cruz.....	137
Experiencia como director espiritual.....	153
Experiencia de Cárcel.....	158
Marco de comprensión desde la Psicología de lo Complejo	164
Introducción.....	165
Desencadenantes del proceso: San Juan de la Cruz y Carl Gustav Jung	
¿Una misma raíz?.....	172
Notas biográficas relevantes sobre Jung.....	172
Crisis vitales.....	177
Juan de la Cruz.....	177
C. G. Jung.....	188
Conclusiones.....	213
Soledad.....	216
Juan de la Cruz.....	216
Carl G. Jung.....	219
Conclusiones.....	226
Persecuciones.....	228
Juan de la Cruz.....	228
C. G. Jung.....	233
Relaciones con lo femenino.....	236
Juan de la Cruz.....	236
C. G. Jung.....	244
Inminencia de la muerte.....	251
La tradición mística occidental perdida.....	254
Procesos de trabajo de los autores con sus imágenes interiores.....	270
Camino de Juan de la Cruz.....	270
Camino de Carl G. Jung.....	281
Conclusiones.....	287
Visión de lo sagrado	291
Lo religioso y lo sagrado en relación al Proceso de Individuación.....	292

Lo numinoso.....	296
Lo numinoso según R. Otto.....	299
San Juan de la Cruz y lo numinoso.....	305
Lo religioso y lo sagrado en Jung.....	315
Experiencia religiosa/numinosa.....	318
Actitud religiosa.....	326
Función religiosa vs. función trascendente.....	330
Las Noches Oscuras de Juan de la Cruz.....	337
Antropología sanjuanista.....	338
Noches.....	353
Poema Noche Oscura y su reflejo en el Libro Rojo de Jung. Una propuesta contemporánea para un hombre enfermo	376
Elementos a tener en cuenta.....	379
Interpretaciones sufridas por el poema.....	379
Concepción imaginal de James Hillman.....	380
La importancia de los símbolos.....	384
El viaje de Noche Oscura y el Libro Rojo: una relación dialéctica.....	401
El poema Noche oscura.....	408
Singularidades del poema.....	409
El espacio de la profundidad.....	418
La noche como estado del ser.....	432
Oscuridad.....	438
Muerte.....	441
Soledad.....	442
Silencio.....	446
El lado oscuro de Dios.....	454
Secreto.....	458
La erótica en el proceso.....	461
Eje escala - cedro - cuello.....	468
Epílogo.....	477
Conclusiones	495
Adenda final	499
Bibliografía	503
Anexos	524
Anexo 1: Ilustraciones.....	525
Anexo 2: Tablas.....	538
Anexo 3: Biografías sobre Carl Jung.....	542
Anexo 4: Acontecimientos biográficos más relevantes de C. G. Jung.....	544

Resumen

Esta tesis titulada *Enfermedad mental y sentido. Un análisis junguiano de Noche Oscura del Alma" de Juan de la Cruz*, consiste en una aproximación al poema *Noche Oscura* de Juan de la Cruz desde la perspectiva de la Psicología de lo Complejo desarrollada por Carl Gustav Jung. En este trabajo de aproximación nos hemos encontrado con ciertos paralelismos vitales y experienciales entre ambos autores que los llevan a redactar unas composiciones que desde la óptica del S. XXI parecen dialogar entre sí. Nos referimos al mencionado poema y al *Libro Rojo* escrito por C. G. Jung. Ambos textos parten de vivencias existenciales transformadoras externas al sujeto, pero lo realmente interesante es que suponen la manifestación de un profundo trabajo interior, por parte de sus autores, cuyo efecto actual es devolver al individuo contemporáneo al plano de la psique y de la experiencia interior. Espacios que en nuestro mundo actual parecían haber sido olvidados y que sin embargo suponen una fuente de salud psíquica, necesaria para afrontar los retos de este tiempo.

En este sentido nos propusimos averiguar si el proceso que cada autor describe en su obra tienen características similares entre sí y si, por tanto, podría tratarse del mismo proceso descrito a partir de dos experiencias personales distintas en dos tiempos históricos distintos.

Las conclusiones obtenidas son las siguientes:

Primero, que sí es posible observar ciertas similitudes en las experiencias vitales de los dos autores seleccionados (Juan de la Cruz y Carl Gustav Jung) que, aunque

separados por cuatro siglos de diferencia, parecen haberlos conducido a intuir un lugar psíquico similar.

Segundo, que ese lugar psíquico parece corresponder a lo que Jung definió como Inconsciente colectivo. Espacio del que obtendrán una vivencia numinosa de similares características que les llevará a apreciar una posibilidad psíquica: la *coniunctio*. En Juan será definida como la experiencia transformante de la amada en el Amado. En Jung se corresponde con la *coniunctio yo - Sí-mismo*.

Tercero, que esta *unio oppositorum* supone la relación que permite al sujeto de esa experiencia comprender el sentido de su propia vida dando lugar a dos consecuencias: por un lado, el alcance de un cierto grado de equilibrio psíquico individual, llevando al sujeto a través de una dinámica de maduración; y, por otro, que al comprender el sentido de la propia vida, ésta adquiere la dirección que necesita cada sujeto individual y, por tanto, se está más protegido frente a los desequilibrios psíquicos.

Cuarto, que para alcanzar este estado de *coniunctio*, es necesario que el individuo atravesase un proceso, distinto para cada uno, llamado *proceso de individuación*. Que hay diversas variantes de ese principio, y que en sus procesos individuales Juan de la Cruz y Carl Jung atraviesan una variante llamada *Nekya*.

Quinto, que ese proceso queda descrito en el poema *Noche Oscura* de Juan de la Cruz y en el *Libro Rojo* de Carl Jung.

Sexto, que la *Nekya*, supone para el sujeto que la atraviesa un proceso doloroso, que se realiza en silencio y soledad, que supone enfrentar el lado terrible de la

divinidad, y sumergirse en un espacio de realidad diferente al de la conciencia ordinaria (del *yo*).

Séptimo, que ese espacio de realidad, que es un campo de posibilidades psíquicas, se expresa en la mente individual a través de imágenes simbólicas que el sujeto puede percibir, entre otras formas, a través de los sueños o las imaginaciones activas.

Octavo, que es necesario que se le presten a esas imágenes la debida atención y respeto para que el individuo en este proceso esté protegido frente a la inundación de contenidos del inconsciente.

Noveno, que el peligro que se asume al entrar en esa dimensión del inconsciente es quedar atrapado por sus contenidos numinosos, sumergiendo al individuo en la enfermedad psíquica o en una fascinación patológica.

Décimo, que la energía psíquica necesaria para iniciar el proceso es la erótica, la energía psíquica vincular, y que el proceso no responde a las necesidades de la voluntad del *yo*. Se produce *deo concedente*.

Undécimo, que si el sujeto llega a emerger de nuevo a la conciencia ordinaria, lo habrá hecho con la obtención de un regalo, un tercer elemento que surge del sostenimiento de la tensión de los opuestos.

Duodécimo, que el proceso siempre está en marcha. Implica una dinámica en espiral en la que el sujeto se irá sumergiendo varias veces a lo largo de la vida, alcanzando cada vez mayores niveles de profundidad y sabiduría.

Decimotercero y último, que las similitudes señaladas a lo largo de esta tesis entre ambos autores y sus textos, por encima del tiempo histórico transcurrido entre ellas, nos permiten pensar que lo que sostenemos en este trabajo de investigación no tiene simplemente una validez individual y más o menos coyuntural. Al menos, enmarcando nuestros hallazgos dentro de la perspectiva de la cultura occidental moderna, parecen apuntar a algo que tiene un valor antropológico general. Esto podría desarrollarse realizando estudios similares sobre autores y textos europeos de otras épocas y, como el propio Jung intentó, en los de otras latitudes.

Abstract

This thesis entitled Mental Disease and Meaning. A Jungian analysis of "Dark Night of the Soul" by Juan de la Cruz, is an approach to the poem Dark Night of Juan de la Cruz from the perspective of the Psychology of the Complex developed by Carl Gustav Jung. In this study, we have found certain vital and experiential parallels between both authors that lead them to write compositions that, from the perspective of the 21st century, seem to be in dialogue with each other. We refer to the aforementioned poem and to the Red Book written by C. G. Jung. Both texts are based on transformative existential experiences external to the subject, but what is truly interesting is that they represent the manifestation of a profound inner effort on the behalf of their authors, whose current effect is to return the contemporary individual to the plane of the psyche and inner experience. Spaces that in our current world seem to have been forgotten and that nevertheless suppose a source of psychic health, necessary to confront the challenges of this time.

In this regard, we set out to find out if the process described by each author in his work has similar characteristics to each other and if, therefore, it could be the same process described on the basis of two different personal experiences in two different historical times.

The conclusions reached are the following:

First, that it is possible to observe certain similarities in the life experiences of the two selected writers (Juan de la Cruz and Carl Gustav Jung) which, although separated by four centuries, apparently have led them to sense a similar psychic place.

Second, that this psychic place seems to correspond to what Jung defined as the collective unconscious. A place from which they will obtain a numinous experience of similar characteristics that will lead them to appreciate a psychic possibility: the coniunctio. In John it will be defined as the transforming experience of the beloved in the Beloved. In Jung it corresponds to the coniunctio ego - Self.

Thirdly, that this unio oppositorum supposes the relationship that allows the subject of that experience to understand the meaning of his own life leading to two consequences: on the one hand, the achievement of a certain degree of individual psychic equilibrium, taking the subject through a maturing dynamic; and, on the other hand, that by understanding the purpose of one's own life, it gains the direction that each individual subject needs and, therefore, one is more protected against psychic imbalances.

Fourth, that in order to achieve this condition of coniunctio, it is necessary for the individual to experience a process, different for each individual, called the

individuation process. That there are diverse variations of this principle, and that in their individual processes Juan de la Cruz and Carl Jung go through a variant called Nekya.

Fifth, that this process is described in the poem Dark Night by Juan de la Cruz and in the Red Book by Carl Jung.

Sixth, that the Nekya, supposes for the subject that goes through it a painful process, that is carried out in silence and solitude, that supposes facing the terrible side of divinity, and submerging in a space of reality which is different from that of ordinary consciousness (of the self).

Seventh, that this space of reality, which is a field of psychic possibilities, is expressed in the individual mind through symbolic images which the subject can perceive, among other forms, through dreams or active imaginations.

Eighth, that it is necessary that such images are paid due attention and respect so that the individual in this process is protected against the flood of contents from the unconscious.

Ninth, that the danger assumed when entering this dimension of the unconscious is to be trapped by its numinous contents, submerging the individual in psychic illness or pathological fascination.

Tenth, that the psychic energy necessary to initiate the process is erotic, linking psychic energy, and that the process does not respond to the needs of the will of the self. It is given Deo concedente.

Eleventh, that if the subject comes to emerge again into ordinary consciousness, it will have done so by obtaining a gift, a third element that arises from sustaining the tension of opposites.

Twelfth, that the process is always ongoing. It implies a spiral dynamic in which the subject will immerse himself several times throughout the life, reaching ever greater levels of depth and wisdom.

Thirteenth and last, that the similarities pointed out throughout this thesis between both authors and their texts, above the historical time that has passed between them, allow us to think that what we sustain in this research work does not simply have an individual and more or less circumstantial validity. At least, framing our findings within the perspective of modern Western culture, they seem to point to something that has a general anthropological value. This could be developed by carrying out similar studies on European authors and texts from other times and, as Jung himself tried, in those from other latitudes.

Capítulo 1

Introducción

Justificación

El presente trabajo tiene como elemento central el poema *Noche Oscura* de Juan de la Cruz, místico español del S. XVI, que plantea, con una intuición propia de los grandes poetas místicos europeos, características del alma humana que varios siglos después serán abordadas y trabajadas desde diversas disciplinas, incluidas la psicología y la psiquiatría. En el caso de *Noche Oscura*, los autores que lo han analizado desde estos campos de estudio han asumido tradicionalmente que el poema describe una suerte de aspectos depresivos del sujeto. En nuestro caso, el planteamiento es completamente diferente, casi diríamos que opuesto. Nuestra tesis inicial consiste en afirmar que lo descrito en el poema es un proceso de desarrollo psíquico de ciertos individuos, no una enfermedad. Lo hacemos desde la perspectiva de la psicología de Carl Gustav Jung, quién siete siglos después hablará del *proceso de individuación*, proceso que, a nuestro parecer, tiene mucho que ver con lo descrito por Juan de la Cruz en su poema.

Analizar un texto místico con un obvio perfil religioso (no olvidemos que Juan de la Cruz es Doctor de la Iglesia) desde una perspectiva psicológica podría parecer cuanto menos curioso. Sin embargo, como marco general de esta aproximación se sitúa el hecho de que para C. G. Jung la *dimensión religiosa* de la psique humana es un hecho absolutamente relevante dentro de su psicología.

Tengamos en cuenta, no obstante, que Jung es un psiquiatra, con una amplia experiencia clínica. A partir de la misma él elabora toda una teoría psicológica, uno de cuyos aspectos nucleares es el hecho de que el hombre es capaz de alcanzar sus equilibrios psíquicos y su sentido vital, bases de la salud mental del individuo, mediante

la activación de la *función religiosa* (ya abordaremos más avanzada la tesis qué entiende Jung por *dimensión religiosa* de la psique); en sus propias palabras "Una psiconeurosis debe considerarse, en última instancia, como el sufrimiento de un alma que no ha encontrado su sentido" (Jung, 2008, pár. 497). Pero no olvidemos que Jung es principalmente un médico. Psiquiatra de profesión e investigador científico en su tiempo, su planteamiento de la *función religiosa* de la psique no es, por tanto, un concepto metafísico sino psicológico, y este hecho es fundamental a la hora de comprender sus teorías y, por ende, las de esta tesis.

Entre otras cosas, el propósito de su psicología consiste en “ayudarnos a reestablecer la conexión con las verdades contenidas en los símbolos religiosos, a descubrir sus equivalentes en nuestra propia experiencia psíquica” (Young-Eisendrath, 1998, p. 408). "Las ideas de Jung proporcionan una forma de investigar los símbolos arquetípicos recurrentes que utilizan y encarnan las doctrinas y rituales religiosos específicos, al asociarlos a experiencias psíquicas equivalentes (...) [y] no reduce la revelación a la psicología" (Young-Eisendrath, 1998, p. 412).

Como ya se habrá intuido, al final estaremos hablando de *Dios* y de la *experiencia religiosa*, y lo haremos desde una perspectiva psicológica. Esto nos obliga a definir qué es lo que Jung entiende por estos conceptos.

A modo de pequeña introducción baste con observar que obviamente no se está hablando sobre *Dios*, como Ser en sí mismo, como ser absoluto, sino de la experiencia psicósomática y de la imagen de lo *numinoso* o divino en el hombre, la *Imago dei*, y cómo se ha expresado en las tradicionales imágenes de *Dios*. En el individuo, *Dios*

puede tomar muchas formas dependiendo de cómo es enfocada y expresada numinosamente la energía psíquica de la persona. En palabras de Jung:

El hecho al que se llama «Dios» y se concibe como el «bien supremo» significa, (...) el valor anímico máximo o, (...) la idea a la que se atribuye o conviene de hecho importancia suprema y universalísima en lo relativo a la determinación de nuestro obrar y de nuestro pensar. En la terminología de la psicología analítica, el concepto de Dios coincide con ese complejo de representaciones que, de acuerdo con la definición recién ofrecida, reúne en sí la máxima suma de libido (energía psíquica). Según ello, el concepto de Dios que de hecho albergue el alma será por completo diferente según las diferentes personas (...). Dios no es un ente estable ni aun en la idea, y todavía lo es mucho menos en la realidad (Jung, 2013, pár. 67).

El factor que a la postre es el más poderoso y, por tanto, decisivo, en una psique individual, arranca de ella, en efecto, la misma fe, el mismo temor, y la misma sumisión y entrega que un dios reclamaría del ser humano (Jung, 2008, pár. 142)

La religión estriba en una relación con el valor supremo o más fuerte, sea positivo o negativo. Esta relación puede ser tanto voluntaria como involuntaria. En otros términos, al igual que es posible estar poseído inconscientemente por un «valor», es decir, por un factor psíquico cargado de energía, es igualmente posible aceptarlo de forma consciente. El hecho psicológico que ostente el mayor poder en una persona hará las veces de «Dios», pues este es el nombre

que se ha conferido siempre al factor psicológico más poderoso (Jung, 2008, pár. 137).

A lo largo de este trabajo, nos vamos a apoyar en seis pilares fundamentales a la hora de argumentar nuestro análisis junguiano del poema *Noche Oscura* de Juan de la Cruz.

El primero de esos pilares hace referencia a que, con el paso de los siglos, el conocimiento científico ha ido aparejado a la pérdida de sentido religioso de la sociedad, lo que acarrea una pérdida de sentido vital individual. Aquello que nos proporcionaba el lenguaje religioso ha dejado de tener un significado comprensible. Sin embargo, Jung nos ofrece un nuevo lenguaje para todos aquellos a los que ya no les llega ese lenguaje religioso. Permite acceder al sentido en un nuevo lenguaje.

El segundo de esos pilares, hace referencia a que en la sociedad occidental cada vez se refuerza más la conciencia del *yo*. El *yo* se convierte en el rey de la psique y se vive “únicamente” desde él, desde la conciencia de la que el *yo* es el máximo exponente. En la evolución humana hemos asistido a un cambio de polaridad, desde las culturas primitivas en las que lo inconsciente es predominante, hasta las sociedades del siglo XX y XXI en las que lo inconsciente no existe. Es la polaridad entre lo colectivo, inconsciente, e indiferenciado vs. lo individual, la diferenciación, la individualización, el *yo*, lo consciente.

Se necesita el equilibrio, y en ese sentido Jung con su concepto de *enantiodromía*, nos explica que la psique individual tiende siempre hacia el opuesto en busca de equilibrios inestables, esto también lo podemos observar a nivel colectivo.

San Juan aporta una forma de entender qué es lo que se produce cuando se pierde el equilibrio, y uno de los posibles procesos que pueden seguirse para volver a recuperarlo, siendo conscientes de que no existe como tal un equilibrio permanente en la psique individual. Debemos entender que se trata de una tendencia, en cuya oscilación entre opuestos se halla la energía psíquica. San Juan nos lo explica en el lenguaje del siglo XVI, como ya hemos mencionado un lenguaje religioso. Jung nos permite entender ese mismo proceso en un lenguaje que llega a los hombres del siglo XXI, aunque él lo descubriera a principios del siglo XX.

Debemos entender que la fe se desplaza.

Fray Juan nos brinda un «análisis del modo en el que los deseos y el apego a las cosas mundanas llevan al afán de posesión y, en último término, corrompen la libertad». Se propone, descartar la religión pueril, alcanzar la medida verdadera del propio ser y rechazar cualquier forma de devoción religiosa que lleve al culto de la posesividad espiritual o de la satisfacción consigo mismo (Thompson, 2002, p. 38).

Todos tenemos fe en algo, lo que cambia es el objeto de esa fe. Durante siglos la fe se ha situado en un Dios externo al individuo cuya relación con el hombre era mediada por una institución llamada Iglesia. El planteamiento junguiano se traduce en que estamos en el tiempo en el que hay “(...) un dios nuevo cuyo advenimiento comienza a gestarse cuando pueden verse los acontecimientos externos desde el Interior” (Nante, 2012, p. 38). Probablemente, teniendo en cuenta el nivel de conciencia del individuo, a nivel colectivo, en el S. XVI se necesitaba de esa mediación. Teniendo

en cuenta la evolución de la conciencia individual, esa necesidad cada vez es menor. Por tanto, la relación que se establece con lo divino es cada vez más individual, con el riesgo que esto conlleva, de pérdida de sentido, o de inmersión en valores sociales de consumo.

Al inicio de este nuevo milenio, el materialismo laico de occidente, parece abierto a ideas de desarrollo personal y espiritualidad individual, aunque desconfía de la práctica formal de la religión. Esto ha conferido a los místicos un cierto prestigio del que carecen las iglesias establecidas y sus ritos (Thompson, 2002, p. 37).

Jung permite acceder al mensaje importante que todas las tradiciones religiosas aportan y volver a dotar de herramientas al individuo para buscar su propio equilibrio, y por tanto, que la sociedad se acerque a ese equilibrio también.

Jung es un autor que ha escrito, mucho y muy profundamente, sobre temas cristianos, pero lo ha hecho considerando las imágenes centrales del cristianismo como realidades psíquicas con contenido significativo. Es decir, no lo ha hecho como teólogo o como creyente, sino como psicólogo, considerando el valor e importancia de estas imágenes para el individuo actual.

Una de las ideas que ha expresado en multitud de ocasiones, es la manifestación de su preocupación por la falta de vitalidad percibida en el cristianismo contemporáneo, pero su foco, cuando expresa esta preocupación, se encuentra, no en los aspectos teológicos, sino en el hombre moderno que se encuentra

espiritualmente a la deriva y que necesita símbolos vivos para encontrar sentido y dirección en su vida (Stein, 2015b, p. 10).

Jung comprendió que la religión es una realidad inevitable de la psique humana, tanto si es entendida en términos clásicos (catolicismo, budismo, etc...) como si lo es en términos contemporáneos (ciencia). "El alma y lo espiritual, para él, son realidades de la experiencia interior" (von Franz, 1999). Una de sus afirmaciones más certeras es que

(...) no podemos tratar la psique sin tocar la religión. Se entiende religión en este marco, como heredera del término latino *religare*¹ que significa reunificar, no como un hecho confesional ni institucional. Las experiencias religiosas son realidades porque producen acontecimientos en nuestra vida psíquica. Los objetos y realidades religiosas no se encuentran en un más allá, sino que se encuentran dentro de la psique individual, por tanto, el encuentro con lo divino es un encuentro con el propio inconsciente (von Franz, 1991).

El tercer pilar en el que apoyamos nuestra tesis, es que desde el punto de vista del individuo, cuando uno se da cuenta de la emergencia del *inconsciente*, del poder que éste tiene sobre la vida psíquica individual, y de que uno tiene que vivir en relación con eso, el *yo* entra en pánico. De repente el sujeto, que siempre ha vivido desde esa conciencia del *yo* asociada a la identidad individual, ha de hacerse consciente de que

1. Con respecto al origen del término religión nos encontramos con dos versiones, la que proporciona Marie Louise von Franz, que lo sitúa en el término latino *religare*, reunificar. Por otro lado la de Jung, obtenida de Otto, que lo sitúa en *religere*, observación cuidadosa y concienzuda de lo numinoso. No entramos a tomar partido por ninguna de las dos, dado que nuestro conocimiento del latín no lo permite. Las utilizamos alternativamente en función de las demandas del propio texto.

hay un poder dentro de sí que tiene que ganar presencia en la vida. Si asumimos que esto ocurre, la implicación directa es que el individuo que vive el proceso de concienciación (el *yo*), tiene que perder poder. Esto produce una reacción de pánico, como ya hemos mencionado, bloqueo y estado de negrura, o rechazo. Lo que describe San Juan de la Cruz en su poema es como se vive ese proceso en particular, y los resultados psíquicos que resultan de abrazar esa negrura psíquica.

Lo que aporta esta tesis, en definitiva, es una nueva forma de aprehender un posible sentido desde la psicología (una forma del siglo XXI) de lo que a través de diversos lenguajes ha explicado la mística a lo largo del tiempo. Por tanto, su objetivo último no es amenazar, excluir, o negar otras visiones, sino agregar una perspectiva nueva de lectura de un mensaje tradicional y necesario para el hombre moderno.

El cuarto pilar hace referencia a esto último que mencionábamos en el párrafo anterior. Es un nivel de análisis distinto de la obra de Juan, no es exclusivo ni excluyente. La obra puede ser analizada desde una perspectiva histórica, situando a la obra poética en relación con los acontecimientos históricos sociales y religiosos del momento; también puede analizarse desde un punto de vista literario, analizando su simbología, su métrica y su forma; o desde un punto de vista teológico, en relación a la mística universal, o su relación con los textos bíblicos, o desde el mero punto de vista teológico. Nosotros hemos escogido una perspectiva psicológica, pero dentro de la misma, la tendencia ha sido la patologización del proceso creativo, o del autor, o del propio proceso descrito en la obra, o en el mejor de los casos, el análisis de la descripción histórica de una patología. No es este el caso.

Todas ellas son aproximaciones válidas y complementarias.

Nosotros tratamos de analizar la obra desde el análisis simbólico de los procesos psicológicos. Murray Stein, en el primero de los seminarios de la serie *Jung on Religion*, afirma que Jung intenta ver la parte psicológica de la religión, pero no haciéndolo en el ámbito de la psicología de las religiones, un campo académico bien establecido, en el que la religión es analizada correlacionándola con principios psicológicos, normalmente de forma causalista, o patológica. Jung intentó profundizar dentro de la religión con un punto de vista psicológico, para obtener una comprensión psicológica, pero también sobre su propia existencia. No es sólo un trabajo cognitivo, tiene un significado más profundo (2015a, min. 18:00 - 19:05). En palabras de Jung

La religión, como indica el verbo latino *religere*, consiste en una observación cuidadosa y concienzuda de eso que Rudolf Otto (teólogo protestante) ha bautizado acertadamente con el nombre de lo «numinoso», es decir, una existencia o influjo dinámico que no es causado por un acto arbitrario [de la voluntad] y que, operando con total autonomía, se apodera y enseñorea del sujeto humano, el cual es en todos los casos mucho antes su víctima que su creador (Jung, 2008, párr. 6).

El quinto pilar hace referencia a cómo la psicología analítica entiende la obra de arte, partiendo de la base de que Jung entiende que hay obras poéticas cuyo nacimiento surge de lo *inconsciente colectivo*.

Para Jung el símbolo genuino ha de ser entendido como una visión que aún no puede expresarse de otro modo, o mejor, son intentos de expresar una cosa para la cual aún no hemos elaborado un término.

En cuanto a la metodología, el psicólogo indagará en el sentido de la obra y sus condicionantes le interesaran sólo en la medida en que sean relevantes para la comprensión de tal sentido. La obra de arte es supra personal. Es una cosa que no tiene personalidad y para la cual lo personal no puede constituir un criterio. Es capaz de hallar un sentido especial al lograr liberarse de las limitaciones y las vías muertas de lo personal y dejar muy atrás lo perecedero y limitado de lo meramente personal. Esto encaja perfectamente en la obra poética de Juan de la Cruz, especialmente si tenemos en cuenta su proceso creativo (proceso que discutimos en otro apartado de esta tesis).

El sexto y último pilar hace referencia a que la *experiencia religiosa* se produce en la psique de un individuo concreto. Por tanto, el objeto de análisis reside en la psique del individuo que tiene la *experiencia religiosa*. Como dice Marie Louise von Franz en su libro *The Passion of Perpetua: A Psychological Interpretation of Her Visions* (2004)

La divina hipostasía en la concepción cristiana del mundo es aceptada como una realidad metafísica absoluta dentro del dogma. No se revelan a sí mismos en ningún lugar fuera de la esfera humana (lo que sería una contradicción en sí mismo, en tanto en cuanto como revelación implica al ser humano quien recibe el mensaje); de modo que debemos concluir que estas realidades son experimentadas como una totalidad viva – esto es, por el alma humana (la psique). De hecho, es sólo de esta forma que tales realidades son capaces de

convertirse en el contenido formulado de un credo- gracias al testimonio de los seres humanos (...) Estas experiencias individuales dan fundamentación real a la doctrina. Los sueños y las visiones son declaraciones realizadas por el alma humana en un reino donde la conciencia y sus conceptos están excluidos² (págs. 9-10).

Y en el *Libro Rojo* se afirma lo siguiente: "El espíritu de la profundidad nos recuerda que la condición humana solo encuentra su sustento auténtico en la realidad de lo sagrado" (Shamdasani, 2012a, p. 29).

Por último, el itinerario que vamos a recorrer será el siguiente:

En primer lugar, y para comenzar este viaje a la profundidad, no sobra una revisión de la época histórica en la que Juan de la Cruz escribe sus textos. Esta revisión, nos ayudará a situar una forma de pensamiento, unas ideas, y a comprender la radicalidad de sus planteamientos.

A continuación revisaremos las biografías de ambos autores, que sorprendentemente (y siendo conscientes de la distancia temporal existente entre ambos) comparten ciertos elementos que marcan su pensamiento y que, en cierta medida, los unen.

-
2. The divine hypostases in the Christian conception of the world are accepted as absolute metaphysical reality in the dogma. They did not reveal themselves in some place outside the human sphere (which would be a contradiction in itself, inasmuch as revelation implies the human being who receives the message); thus we must conclude that these realities were experienced as a living totality -that is, by the human soul (the psyche). In fact, it was only in this way that such realities were able to become the formulated content of a creed- thanks to the testimony of human beings. (...) These individual experiences gave real foundation to the doctrine. Dreams and visions are statements made by the human soul in a realm where consciousness and its conceptions are excluded.

Seguidamente abordaremos el marco teórico que nos proporciona la *psicología de lo complejo*, y particularmente su comprensión de lo sagrado. También revisaremos (sin profundizar en exceso (dado que no es el objeto de la tesis) la antropología sanjuanista y su planteamiento de *noches*.

Por último, nos centraremos en los planteamientos que nos proponen, como en un diálogo a través del tiempo Jung y Juan de la Cruz.

Finalmente, extractaremos las conclusiones y hablaremos del viaje de transformación que esta tesis ha supuesto.

Capítulo 2

Metodología

Aspectos generales

El punto de partida metodológico de esta investigación surge de una profunda inspiración humanista. La psicología actual se encuentra inmersa en una carrera descontrolada para demostrar que es una ciencia positiva. Como herramienta intenta utilizar fundamentalmente el método científico, especialmente los análisis cuantitativos de información. Esto en sí no supondría un problema, si no se tratara a ésta como la única fuente válida de acceso al conocimiento sobre la psique humana. La Dra. M. L. von Franz afirma en una de sus conferencias:

(...) la estadística es el as, sólo los testimonios "duros", es decir los estadísticos, son tomados en serio. Jung, sin embargo, puso durante larguísimo tiempo el dedo en la llaga; las estadísticas describen sólo una imagen intelectual-abstracta del objeto investigado, no su realidad: por ejemplo, aunque constatemos que un montón de piedras pesan 1/2 kg de promedio, sin embargo, ¿no encontraremos casi ninguna piedra de ese peso exacto! (von Franz, 1991, p. 3).

El planteamiento metodológico de esta tesis parte del supuesto de que se puede tener un acceso al conocimiento sobre la profundidad de la psique humana desde una aproximación no científico positiva, pero sí rigurosa. Si uno es honesto en su revisión, puede encontrar que ambas vías (la científica y la humanista) son complementarias. Allí donde la fría mirada de un laboratorio no puede profundizar, lo hace la mirada humanista. Sin embargo, allí donde necesitamos comprender los “cómos”, el laboratorio nos puede proveer de datos muy interesantes. Siempre es necesario combinar las

miradas analíticas con las miradas generalistas que permiten contextualizar y proveer de significados.

Por tanto, nuestro estudio responde a una metodología cualitativa, en la que el foco de estudio se sitúa en la totalidad de la experiencia, en lugar de en partes de la misma que pueden medirse más fácilmente. Teniendo en cuenta que el objetivo de estos estudios es el desarrollo de ideas y teorías sobre la experiencia humana, más que la comparación cuantificable y replicable de grupos de personas concretos, el centro de interés de esta investigación se situará en la experiencia subjetiva de los propios autores (Juan de la Cruz y Carl Gustav Jung) como objetos analizándolos a través de sus imágenes poéticas y de la redacción de algunos de sus textos, y de la autora de esta tesis como sujeto lector e intérprete de esas imágenes, partiendo del marco conceptual de la psicología analítica de Jung.

En concreto, nos hemos decantado por un estudio teórico que utiliza el método hermenéutico. Este consiste en el análisis de textos para extraer temas centrales, nuevas formas de conexión y, en última instancia, la constitución de un nuevo prisma teórico, una nueva comprensión del tema sin precedentes. Y vamos a hacerlo de una manera un poco especial, en palabras de P. Ricoeur, “la hermenéutica se convierte en algo más que la metodología de la exégesis, o sea, discurso de segundo orden aplicado a las reglas de lectura del texto; concierne a la constitución del objeto como *proceso de la palabra*” (Valente, 1995, p. 12). Y lo hacemos desde el punto de vista de la psicología, es decir, tratar de interpretar el relato, profundizando en sus imágenes simbólicas, con el objeto de proporcionar sentido psicológico, y por tanto vital, al individuo contemporáneo. En este sentido, la psicología analítica nos proporciona un espacio de interpretación de la

imagen poética como representación de contenidos arquetipales, contenidos que surgen más allá del individuo particular, y que articulan un significado más profundo. Es más, son imágenes que provienen de lo profundo, símbolos que “ha de ser entendido como una visión que aún no puede expresarse de otro modo, o mejor. (...) de intentos de expresar una cosa para la cual aún no hemos elaborado un término” (Jung, 2002c, párr. 105). Nuestro método hermenéutico

indagará en el sentido de la obra y sus condicionantes le interesarán sólo en la medida en que sean relevantes para la comprensión de tal sentido. (...) la obra de arte no es un ser humano, sino que es suprapersonal. Es una cosa que no tiene personalidad y para la cual lo personal no puede constituir un criterio. La auténtica obra de arte halla incluso un sentido especial al lograr liberarse de las limitaciones y las vías muertas de lo personal y dejar muy atrás lo perecedero y limitado de lo meramente personal. (...) la obra de arte quiere ser vista como una conformación creativa libre de todo condicionante previo. Su sentido y su talante propios radican en ella misma y no en sus condicionantes externos; sí, casi podría decirse que es un ser que sólo utiliza al hombre y sus aptitudes personales como suelo nutricio, para disponer de sus fuerzas de acuerdo con sus propias leyes, y que se conforma a sí misma para ser lo que quiere ser (Jung, 2002c, párrfs. 107-108).

La Metodología hermenéutica tradicional implica la búsqueda de significados dentro y entre diferentes contextos, incluidos textos, reflexiones personales y formas artísticas en general. Sitúa los conceptos analizados en diálogo, unos con otros, buscando un significado más profundo a través de la exploración de las relaciones que

se establecen entre ellos y que implica el estudio comparativo de materiales de varias fuentes.

Concretamente sobre la obra de Juan de la Cruz (monje místico español del S. XVI), somos conscientes de que es complejo conseguir acercarse al significado concreto de obras que han sido analizadas en profundidad, desde sus comienzos y desde distintas perspectivas (lingüística, teológica, psicopatológica, histórica, etc.); Aunque dado el carácter del autor (monje y místico) la mayor parte de esos análisis se hayan centrado en un significado teológico o, como avance en los siglos XIX y XX, desde un punto de vista literario³ y, a veces, filosófico⁴. También vemos imposible situarse en la psicología de un individuo del S. XVI, porque carecemos de su contexto social, político, religioso y cultural. Por mucho que se intente profundizar en estos aspectos, esta profundización será sólo posible desde el ámbito de lo académico, no desde lo experiencial. Por tanto, somos conscientes de que el análisis sólo es posible realizarlo siendo conocedores de que se aborda desde la mentalidad del individuo del S.XXI, y sus conclusiones sólo serán relevantes para ese mismo individuo.

Nuestro intento, sin embargo, se basa en el entendimiento de que la imaginación no es especular e intransitiva, sino simbólica y transitiva: relacional. En concreto, nos

-
3. Aunque queda fuera de nuestro foco en esta tesis, es muy interesante al respecto es el análisis que realiza José Ángel Valente en "Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz" publicado por la editorial Tecnos en 1995.
 4. Inestimables para el avance de los estudios de la obra de Juan de la Cruz fuera del contexto teológico son los trabajos de Jean Baruzzi *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística* (publicado en 1924 y traducido y editado en castellano por la Junta de Castilla y León en 1991) y los tres volúmenes de Georges Morel *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix* (publicados por Éditions Montaigne en 1960).

interesa la imaginación en tanto esta se relaciona con el símbolo, donde se reúnen consciente e inconsciente, proceso que nos lleva desde nuestro centrismo hacia el otro y hacia lo otro. Nos interesa la imagen y el símbolo como co-creadores de realidad psíquica. Entramos de lleno entonces en el mundo arquetípico que puebla el inconsciente colectivo del hombre y que lleva a cada individuo a vivir una experiencia personal y única. Esto es posible dado que el proceso de creación de la obra poética de Juan de la Cruz se corresponde con un tipo de creación artística que Jung considera transpersonal y que podríamos denominar en cierto sentido arquetipal. En palabras de Jung

[Otra clase de obras de arte] toman posesión en cierto modo de su mano, su pluma escribe cosas que su espíritu contempla con asombro. La obra trae consigo su forma; lo que el autor quiere añadirle es rechazado, lo que él desdeña se le impone. Su consciencia contempla el fenómeno atónita y vacía, mientras se ve inundada por un torrente de ideas e imágenes que su intuición jamás ha creado y que su voluntad jamás habría querido producir. Con renuencia tendrá que reconocer que en todo ello habla su *sí-mismo*, que su naturaleza más íntima se revela a sí misma y proclama en alta voz lo que él jamás le habría confiado a su lengua. Sólo puede obedecer y seguir ese impulso, aparentemente extraño a él, sintiendo que su obra es más grande que él, por lo que ejerce un dominio al que no puede oponerse. No es idéntico con el proceso de creación artística; es consciente de que se sitúa por debajo de su obra, o al menos a su lado, como una segunda persona que se viera abocada a girar en la órbita de una voluntad ajena a ella (Jung, 2002c, párr. 110).

Estos argumentos apoyan nuestra idea inicial. La necesidad de utilizar la metodología hermenéutica como metodología de trabajo en esta tesis. Esta necesidad se deriva del hecho de que la poesía, como género literario, es en sí misma objeto de experiencia y de análisis, a veces incluso desde el propio punto de vista del autor. Por ejemplo, en la obra de Juan de la Cruz se aprecia que asociados a los poemas, redacta textos que tratan de ser aclaratorios y que, a veces, suele hacerlo a petición de los receptores de los mismos textos⁵. En el poema objeto de nuestro trabajo *Noche Oscura*, hay dos intentos explicativos en prosa: *Subida del Monte Carmelo* y *Noche Oscura*, ambos sin terminar, lo que demuestra la dificultad de traducir al lenguaje cotidiano lo que sólo ha podido contenerse mediante la expresión poética⁶. Y qué decir de la obra de C. G. Jung, hay gran abundancia de textos interpretativos de la obra junguiana⁷, pero también el propio Jung nos explica que los textos que redactó con posterioridad a su

-
5. *Subida del Monte Carmelo* arranca de las primeras lecciones espirituales en Andalucía “a corta distancia del encarcelamiento en Toledo” y poco después de la composición del poema *Noche Oscura* (San Juan de la Cruz, 2017, p. 144) *Noche Oscura* “prolonga doctrinalmente la Subida, de la que es complemento” (San Juan de la Cruz, 2017, p. 531), y en la que el autor tiene como intención “declarar el sentido auténtico y genuino de la poesía de la «noche»” (San Juan de la Cruz, 2017, p. 531). Más claramente se aprecia esta solicitud en la redacción de *Cántico* “(...) comenzó a perfilarse en respuestas orales del Santo a las preguntas de las Descalzas de Beas” (San Juan de la Cruz, 2017, p. 689). O en *Llama de amor viva* “A insistente solicitud de la misma [Ana de Peñalosa], se escribió la declaración en 1586” (San Juan de la Cruz, 2017, p. 943)
 6. El por qué de la inconclusión de estas obras sigue siendo objeto de debate entre los académicos e investigadores de la obra sanjuanista.
 7. Textos clásicos de esta naturaleza son varios de los libros de Murray Stein (*El mapa del alma según Jung, El principio de individuación*), Liliane Frey-Rohn (*De Freud a Jung*), Polly Young-Eisendrath (*Introducción a Jung*), Aniela Jaffé (*De la vida y la obra de C. G. Jung, El mito del sentido en la obra de C. G. Jung*), Jolande Jacobi (*La psicología de C. G. Jung, Complejo, arquetipo y símbolo en la psicología de C. G. Jung*), por citar algunos de los más relevantes.

Libro Rojo, son intentos de explicar en el lenguaje de la ciencia, lo que había experimentado y reflexionado con anterioridad en sus experiencias.

Las fantasías que se me presentaban entonces las escribí primeramente en el Schwarzes Buch (Libro negro) y posteriormente las trasladé al Rotes Buch (Libro rojo), el cual amplié también con ilustraciones. He emprendido el vano intento de disponer de un modo estético mis fantasías en el Rotes Buch, aunque todavía no lo he terminado. Era consciente de que no hablaba todavía el lenguaje adecuado, que debía todavía traducirlo. Así, pues, pronto renuncié a lo estético y me esforcé formalmente en comprender. Veía que tantas fantasías requerían una base firme y que en primer lugar debía volver a la realidad humana. Esta realidad era para mí la comprensión científica. De las razones que el inconsciente me había dado debía extraer las conclusiones concretas, y ello se convirtió en el objetivo del trabajo de mi vida (Jung, 2005b, p. 224).

Como decíamos, ambos autores hablan desde una experiencia profunda surgida de lo inconsciente, lo que hace a sus textos en cierto sentido incomprensibles, de modo que exigen el esfuerzo interpretativo que nos proporciona la hermenéutica.

Es por ello, que nos aproximaremos al análisis de *Noche Oscura* de Juan de la Cruz, centrándonos en lo que Juan dice. Es decir, intentaremos ofrecer una interpretación del texto en sí, de sus imágenes simbólicas y de la narrativa que esconde tras ellas, esa narrativa que en términos hilmanianos podría denominarse como sanadora. Aunque esa lectura se realice desde el marco paradigmático de la psicología de lo profundo.

Situada ante esta necesidad llegó a nuestras manos (como todo en esta tesis) un texto en el que se desarrollaba una nueva línea de investigación hermenéutica, la *hermenéutica imaginal*⁸ propuesta por Robert Romanyshyn (2007), profesor titular de metodología de investigación en los programas de psicología clínica y psicoterapia analítica del Pacífica Graduate Institute (actualmente uno de los centros que más investigación académica produce en el campo de la psicología analítica). Esta línea ha modificado ligeramente la perspectiva anteriormente descrita, adaptándola más si cabe a la investigación del campo de la psicología analítica. Esta nueva línea se denomina *hermenéutica de lo profundo* o *hermenéutica imaginal* o *hermenéutica alquímica*.

Hermenéutica imaginal

Surge para intentar reducir la distancia entre la psicología analítica (a veces llamada del alma, de lo profundo o de lo complejo) y la investigación académica. La "creación de alma" desde el punto de vista de Hillman, y la investigación académica han estado tan separadas que ambas están cojas. La psicología del alma sin "respetabilidad académica", y la investigación académica totalmente irrelevante para las preocupaciones del alma.

El objetivo último de la *hermenéutica imaginal* es desarrollar una praxis de la investigación que mantenga el alma en mente. Se trata de una hermenéutica consistente en diálogos transferenciales con la propia psique inconsciente del investigador; y como

8. La metodología en origen es llamada *hermenéutica alquímica* por sus autores, pero dada la extrañeza que este término puede producir en el ámbito académico español (no tanto así en el estadounidense), y siguiendo las recomendaciones de nuestro director de tesis Dr. D. Luís Montiel, pasamos a denominarla *hermenéutica imaginal*, que ajusta extremadamente bien al paradigma teórico en el que se encuadra (la escuela Imaginal de James Hillman).

ética de auto examen por parte del mismo que comprende su condición de "herido" en los complejos que subyacen a la percepción y al juicio.

Esta metodología de trabajo es heredera de la obra de Gadamer (uno de los padres de la hermenéutica). En ella, encaja perfectamente la visión de Heidegger:

Martin Heidegger, que ve la filosofía misma como «interpretación», conecta explícitamente filosofía-como-hermenéutica con Hermes. Hermes «trae el mensaje del destino; *hermeneuein* es ese estar expuesto a algo que trae un mensaje, en la medida en la que estar expuesto puede convertirse en mensaje. Tal exposición se convierte en un «trazado» que explica lo que ya fue dicho por los poetas, que según Sócrates en el diálogo de Platón el Ión (534e), son ‘mensajeros [Botschafter] de los dioses’, *hermeneisin tentheten* (Palmer, 2002, p. 36).

Por tanto, “(...) la hermenéutica, bajo la égida de Hermes, se alinea con la visión de que el enfoque imaginal es una poética del proceso de investigación”⁹ (Romanyshyn, 2013, p. 220). Esto significa que el investigador se sincroniza con el espacio que hay entre lo que es dicho y lo que siempre se deja sin decir, con el espacio entre el consciente y el inconsciente. Es posible construir un puente entre esos espacios mediante el símbolo como expresión de la función trascendente.

Romanyshyn propone que el investigador es elegido por la investigación, al contrario de lo que ocurre en la hermenéutica tradicional, en la que es el investigador el

9. “(...) hermeneutics, under the aegis of Hermes, aligns itself with the view that an imaginal approach is a poetics of the research process”

que elige el tema. Como metodología imaginal y orientada a la profundidad que es, la tarea de la hermenéutica imaginal es hacer de la hermenéutica filosófica algo psicológicamente más consciente. Esta aproximación percibe el alma (en términos hillmanianos) como un paisaje al que puede accederse a través de un diálogo continuo dentro de la psique. La metodología busca que las intenciones del *yo* del investigador se diferencien de la voz de su *Sí-mismo* en el contexto del *opus*¹⁰ (en términos junguianos, *proceso de individuación* al que la propia investigación contribuye). La investigación supone un recuerdo, un volver a la fuente. Toda interpretación es vista como filtrada a través de un complejo, que es la forma en la que Jung describió importantes estructuras arquetípicamente fundamentadas, que ocurren en la psique y que tienen una fuerte influencia en el comportamiento. Por ejemplo, el complejo paterno, el complejo materno, o el complejo de poder.

En la aproximación hermenéutico - imaginal, tienen lugar diálogos transferenciales entre el espíritu del *opus* y las intenciones del *yo*. La reflexión, los sueños, las ensoñaciones, las sincronicidades, las visiones, las revelaciones y todas las manifestaciones del *Mundus imaginalis*, son fuentes potenciales de datos. Como afirma Jung en *Psicología y alquimia*, el investigador es transformado al mismo tiempo que avanza la investigación, en el mismo sentido en que las transformaciones psíquicas se producen en el alquimista en el desarrollo del *opus* (2005a, párr. 186).

10. Jung a lo largo de su vida dedicó un profundo esfuerzo de comprensión del lenguaje simbólico de la alquimia (de forma similar a como lo hizo sobre los símbolos católicos), como una corriente de pensamiento paralela a la dominante en occidente en aquel momento, la cristiana. Nuestro término *opus* hace referencia a la obra alquímica, con las connotaciones particulares que ésta tiene. Las referencias pueden encontrarse en los volúmenes de sus obras completas 12, 13 y 14

Este punto de vista es interesante porque tiene en consideración, desde el punto de vista metodológico, la subjetividad del investigador y la relación innegable de este con el texto que analiza. Pero tampoco podemos perder de vista el hecho de que *Noche Oscura* es una obra literaria y, por tanto, no debemos dejar de lado el análisis hermenéutico literario tradicional, aunque no sea este el centro de nuestra atención. Éste nos permitirá escuchar al propio Juan de la Cruz a quién, a veces, perdemos de vista, dados los condicionantes que tradicionalmente han acompañado el estudio de su obra. El hecho de que fuese un religioso católico y la interpretación política de hechos históricos asociados a un contexto cultural específico, han matizado, en no pocas ocasiones, el análisis de su obra, hasta prácticamente distorsionarla. ¿Qué ocurrirá si desnudamos al hombre y le escuchamos, para volver a contextualizarlo después?

Si no aceptamos que el universo literario se modifica por la intersección de elementos subjetivos dispuestos más allá de la propia esencia subjetiva del arte, —la propia apreciación y los prejuicios culturales individuales y colectivos—, no podremos conocer la dinámica del texto y será difícil analizar lo que no se comprende. Alguien que estudia al hombre no debe poner como pretexto sus límites, sino reconocer en ellos los indicios que le permitirán desentrañar y explicar el acontecimiento trascendente que le interesa. La opción de conocer la realidad literaria se encuentra en el acercamiento. Quien busca saber de «lo otro» debe acercarse a sí mismo. Acercarse requiere aplicar los sentidos y la inteligencia a un mundo que existe de por sí, que no quiere ser cosificado por nadie, que contiene verdades independientemente de las distorsiones naturales acarreadas en su trayecto interpretativo.

No deja ser curioso que podamos apelar a Juan de la Cruz, incluso para apoyar la metodología, en el dibujo del Monte de Perfección puede leerse

Para venir a lo que no gustas,

has de ir por donde no gustas.

Para venir a lo que no sabes,

has de ir por donde no sabes.

Para venir a poseer lo que no posees,

has de ir por donde no posees.

Para venir a lo que no eres,

has de ir por donde no eres (San Juan de la Cruz, 2017, pp. 137- 138)¹¹.

Nuestro enfoque trata de revelar la condición, la calidad y el significado de la experiencia dentro de la naturaleza cambiante de la experiencia misma, fomentando la comprensión a través de un diálogo reflexivo. Este diálogo se produce en varios niveles, transferencias y contratransferencias entre el texto y el investigador. Si aplicamos el principio de la complementariedad de la física cuántica: el observador modifica lo observado, principio que en psicología analítica recibe el nombre de sincronicidad¹². Se trata de un dejar hablar a lo inconsciente a través del análisis de los sueños y el uso sistemático de otras técnicas profundamente junguianas como la imaginación activa¹³.

Este es un enfoque orientado al descubrimiento, un método sin ideas preconcebidas acerca de hacia dónde la propia investigación puede conducir. La

11. Ver anexo ilustraciones copia notarial del Monte autógrafo del Santo, dedicado a Magdalena del Espíritu Santo (Varios, 1757, f. 7).

12. Fenómeno en que un evento del mundo exterior coincide significativamente con un estado mental psicológico (Sharp, 1997, p. 185).

13. Método para asimilar contenidos inconscientes (sueños, fantasías, etc.) a través de alguna forma de autoexpresión (Sharp, 1997, p. 97).

experiencia no es un objeto a controlar o predecir, sino un fenómeno vivo, fluido, que sólo se puede describir dentro de su sentido vital. Este método no trata de imponer una estructura a la experiencia, sino de observar y describir como ésta es.

La experiencia no se ve como un fenómeno neutral, sino como uno dinámico y significativo. ¿Cómo puede haber realidad psicológica sin sentido? El método hermenéutico - imaginal busca revelar la esencia pre-reflexiva subyacente a la experiencia que se manifiesta como sentido en un nivel reflexivo. Como Husserl ha escrito, sólo podemos describir la experiencia como inmersa en la corriente del tiempo y de la vida. No hay sujeto separado del objeto de la experiencia, estamos siempre en relación con la vida co-construyendo nuestra experiencia de ella.

No existe ni un sujeto puro ni un objeto puro. Todo objeto presupone un sujeto y todo sujeto presupone un objeto. Ambos, sujeto y objeto, están mediados por el mundo donde la objetividad y la subjetividad tienen lugar. Lo que significa que el presupuesto de toda experiencia y el horizonte de todo “darse” con sentido, es el mundo de la vida. El mundo de la vida es, por consiguiente, la instancia trascendental o condición de posibilidad a la que toda experiencia singular remite y que en toda experiencia está implicado (Herrera Restrepo, 2010, p. 264).

Y sobre el hecho de reflexionar sobre esta experiencia es interesante el planteamiento que nos proporciona Merleau-Ponty, quién hablando sobre las ideas de Husserl dice

Reflexionar (afirma Husserl en *Idear I*) es descubrir una dimensión que no ha sido objeto de reflexión, que se encuentra a cierta distancia porque ya no somos ingenuos, sin embargo no podemos dudar del alcance de esa reflexión, dado que es a través de la reflexión misma que alcanzamos una idea de ello. Por tanto, no es lo no reflexionado lo que reta a la reflexión, es la reflexión la que se reta a sí misma¹⁴ (Merleau-Ponty, 1964, p. 161).

Es en este sentido que el método que adoptamos tiene en su núcleo ese reto reflexivo a diferentes niveles. De Juan sobre sí mismo, de Jung sobre los símbolos religiosos que afectan a su propia psique y a la de sus pacientes, y de los investigadores que se ven afectados por ambos niveles, y por la transformación que producen de la propia experiencia. Y esta transformación personal a su vez incide de nuevo en la reflexión sobre Juan de la Cruz y sobre el pensamiento de Jung, en un ciclo sin final del que el investigador se nutre.

El método hermenéutico imaginal muestra cómo una persona, a través de la acción personal, participa en la constitución del auto-significado... Para localizar un acceso apropiado al significado tal y como se constituye mediante la acción personal, uno se vuelve hacia la experiencia. Porque es en la experiencia en la que la naturaleza irreductible del significado personal es revelada y puede ser descrita (Kidd and Kidd, 1990, p. 1).

14. To reflect (Husserl said in *Ideen I*) is to unveil an unreflected dimension, which is at a distance because we are no longer it in a naïve way, yet which we cannot doubt that reflection attains, since it is through reflection itself that we have an idea of it. So it is not the unreflected which challenges reflection; it is reflection which challenges itself (Merleau-Ponty, 1964).

Estamos ante una forma de investigar un fenómeno que se hace eco de nuestra manera ordinaria de comprensión. Se trata de un proceso de interacción entre los modos reflexivo e intuitivo de conocimiento. Es "un revivir de un entendimiento ya existente sobre uno mismo y sobre el mundo... El corazón es lo intuitivo, la mente es lo reflexivo" (Kidd and Kidd, 1990, pp. 10-11). Este método es en sí mismo un proceso creativo, que utiliza la interacción entre intuición y reflexión, tratando de dilucidar el significado subyacente de la experiencia.

En síntesis, las razones que me llevan a elegir esta metodología en concreto son las siguientes:

- I. En primer lugar, el objeto de mi investigación es un texto poético de Juan de la Cruz; en este sentido trabajar con el texto en sí y buscar significantes y significados parece ser la alternativa más lógica de elección.
- II. En segundo lugar, dentro de la psicología analítica una de las formas de trabajo, tanto en el ámbito de la investigación como en el de la clínica, son las amplificaciones de significado. Resulta así natural elegir esta metodología dado el marco teórico propuesto para el análisis.

Análisis simbólico

Sabemos que dentro del campo de la Psicología de lo Complejo existe toda una metodología de análisis simbólico de mitos y cuentos (trabajada por Marie Louise von Franz)¹⁵ con la que, en principio, resultaría natural trabajar aquí. No vamos a hacerlo (o

15. Algunos de los textos de la autora relativos al tema son los siguientes: *Sobre los sueños y la muerte*, *La leyenda del Grial* (junto con Emma Jung), *The passion of Perpetua: a psychological interpretation of her visions*, *Símbolos de redención en los cuentos de hadas*, *Alquimia*, *La gata*, *The feminine in fairy tales*, *The interpretation of fairy tales*, *L'Animus et l'Anima dans les contes de fée*.

al menos no como metodología base) porque esta forma de trabajo interpretativo nos plantea tres grandes dificultades. La primera consiste en que cuando uno analiza un sueño, o una obra creativa de alguien conocido, de manera casi inconsciente, se corre el riesgo de justificar las propias teorías a partir del conocimiento que se tiene sobre el paciente o sobre el autor. En este sentido, tendríamos que ser muy cuidadosos al analizar el material creativo del poema de Juan de la Cruz, ya que es una obra tremendamente personal en la que el autor queda retratado. Así mismo, al haber hecho un trabajo de profundización importante en su historia personal y en su contexto, ya tenemos formada a priori una teoría sobre quién es y qué es lo que dice. A esta dificultad hay que añadirle que nuestro conocimiento del contexto biográfico, histórico y cultural en el que se encuadra nuestro autor, está mediado por cinco siglos de diferencia, y una maraña de interpretaciones y subjetividades importante. Ser conscientes de esta tendencia nos ayudará a intentar evitar caer en la trampa.

La segunda dificultad estriba en la creencia de que la interpretación que se pueda hacer del poema es la única y la más adecuada. Esto podría conducirnos a un tipo de análisis que implica una lectura cerrada del texto que, teniendo en cuenta la orientación de la tesis, su tema, el tema del poema y su naturaleza, no creemos que sea la más adecuada. Es más, no podemos perder de vista que por la misma naturaleza del símbolo no es posible una única interpretación. Más aún, ésta nunca podrá cerrar el significado simbólico que el poema en última instancia posee, pues los símbolos son irracionales, multifactoriales y complejos en sí mismos (profundizaremos sobre ello en el siguiente epígrafe). Como deja claro Marie Louise von Franz “La interpretación de un sueño es

siempre inferior al sueño mismo, ya que las imágenes oníricas son la mejor expresión posible de los sucesos interiores que ellas traducen” (von Franz, 1993, p. 49).

Por tanto, tiene más interés dejar la interpretación simbólica literal abierta y, centrarnos más en una visión más amplia de lo que Juan nos propone. Esta aproximación nos permite un acercamiento en espiral al núcleo simbólico central del poema.

No obstante, es posible que utilicemos esta metodología de forma puntual y limitada cuando nos permita profundizar o iluminar algún aspecto particular del poema que pueda ser de interés para aclarar parte del proceso descrito por Juan de la Cruz.

La tercera y última dificultad que nos plantearía esta metodología, es que dada la naturaleza del texto y de la vida y obra del autor (tal y como podrá apreciarse en los próximos capítulos), es imposible verificar cuántos eventos, sueños, imaginaciones activas, o influencias externas ha sufrido el autor en la elaboración de su obra. Por tanto, incurriríamos en una mera especulación que no nos aporta nada al conjunto de este trabajo.

En cualquier caso aportamos las líneas generales del método para poder emplearlo en el caso de que fuera de interés a lo largo del trabajo.

Método de ampliación cuentos y mitos

Marie Louise von Franz entiende el proceso de análisis como un proceso que se desarrolla en cuatro tiempos.

En primer lugar, se trata de observar el texto en su conjunto e intentar extrapolar su estructura interna con el fin de poner un poco de orden; tiempo y lugar en el que

ocurre la acción, si hay uno concreto, o si esta se situa fuera del tiempo y del espacio, en el “ningún lugar del inconsciente colectivo” (von Franz, 1993, p. 51). En este momento se analizan los personajes, número al principio y al final de la historia, su simbolismo numérico y lo que representan, género, etc. A continuación pasa a analizar la exposición del problema, se trata de delimitar lo más estrechamente posible el conflicto psicológico que la historia plantea, e intentar comprender su naturaleza. Acto seguido, se analiza el punto culminante de la acción, el momento de máxima tensión a partir del cual se resuelve toda la historia. Por último, se analiza la fórmula de salida, que permite al lector volver a su realidad cotidiana. En el caso de no hallarse una estructura también se analizaría por lo simbólica y significativa que puede ser una anomalía.

En segundo lugar, se estudian los símbolos por orden de aparición. Lo primero que se hace es un análisis comparado, si el tema aparece en otras historias, bajo qué forma lo hace. El objetivo es hacerse una idea general de lo que el símbolo trae, para poder interpretar particularmente el nuestro sobre una base de análisis sólida. Este análisis comparado nos permite conocer y comprender mejor lo específico del relato, apreciando la excepción y las diferencias y matices en su justo valor.

En tercer lugar, hay que establecer el contexto preciso de cada una de las imágenes. Se trata de retener todos los elementos que parecen tener que ver con nuestro símbolo, y dejar en reserva aquellos que nos resultan más ajenos o que guardan menos relación, por si más adelante en el texto aparecen de forma más encubierta.

En un cuarto lugar, entramos en la fase de interpretación propiamente dicha, que consiste en traducir la historia a un lenguaje psicológico. Aquí el riesgo es quedarse a medio camino entre el lenguaje del poema y el estrictamente psicológico.

Por último, nos gustaría hacer una reflexión sobre la interpretación que vamos a abordar. Somos conscientes de que, como dice von Franz, “toda interpretación es relativa, que no es una verdad definitiva” (von Franz, 1993, p. 57). Sólo se puede traducir a lenguaje psicológico lo que la historia parece representar. Esa interpretación será aceptable si nos produce una sensación de satisfacción y si nuestros sueños la confirman. En ese caso sabremos que era la mejor interpretación de la que somos capaces y que está en relación con nuestra propia naturaleza.

Teniendo esto en mente, es necesario asumir que cada individuo que se aproxime a estos textos lo hará con su propio bagage personal e intelectual, y por tanto sus lecturas tendrán matizaciones individuales que acabarán por configurar los nuevos significantes que los textos, precisamente por su riqueza simbólica, permiten.

Capítulo 3

Contextualización Histórica

Como introducíamos en un apartado anterior, para comprender a Juan de la Cruz, es necesario tener una cierta comprensión de la época en la que vivió.

Juan es un hombre cuya vida transcurre entre dos reinados que marcaron una época, el de Carlos V y el de su hijo Felipe II. En un momento en el que la espiritualidad de occidente está atravesando un tiempo convulso y renovador. Es por tanto interesante para comprender algo mejor la mentalidad de Juan pasearnos por la España Imperial.

La España Imperial

Juan de la Cruz vive en la mentalidad de la "España imperial". Carlos V había manifestado en repetidas ocasiones que él no ambicionaba nuevos territorios fuera de los heredados. Sin embargo, sí tenía preocupación por mantener la unidad y la paz entre las naciones cristianas, utilizando todos los medios a su alcance. Por trágica paradoja del destino, el monarca se pasaría la vida haciendo la guerra para mantener la paz.

Albérigo (1993) señala que entre 1518 y 1530, el emperador tuvo dos consejeros que marcarían en cierto modo su forma de gobernar. Por un lado, Mercurino Gattinaga, que entendía que el imperio era una especie de monarquía universal en la que Carlos era señor absoluto, con jurisdicción sobre sus vasallos (y que se dedicará a despertar el espíritu conciliarista).

Y hasta el emperador Carlos V se sitúa en este camino. Para él y para sus ministros, un concilio es el único medio para rehacer la unidad del imperio y de la cristiandad, no sólo condenando los errores de Lutero, sino obligando además

al papa y al clero a llevar a cabo reformas «en la cabeza y en los miembros», que puedan acabar con la rebelión protestante (Alberigo, 1993, p. 280).

Por otro lado, de entre los consejeros españoles, destaca Pedro Ruiz de la mota, Obispo de Badajoz, en el que predomina la noción de un imperio de orden espiritual, una Sociedad de naciones hermanas unidas por el ideal de la fe cristiana, bajo la guía del Papa y la autoridad y arbitraje del emperador.

Ambas visiones sobre lo que un imperio debe ser, basadas en la subordinación o no, del emperador a la autoridad del Papa, tendrán importantes consecuencias en la política de Carlos V, pero sustancialmente en el reinado de su hijo Felipe II. Éste último realizaría durante su reinado una férrea defensa del Carmelo Descalzo, probablemente como forma de reafirmar su poder frente a Roma. Siempre dentro de las iniciativas reformistas del clero que impulsó el rey a lo largo de diferentes periodos, y que acabó con la convocatoria del Concilio de Trento, a regañadientes, entre 1545 y 1563. Este concilio nace con la voluntad de ser una herramienta de conciliación y reafirmación de la doctrina que será la ortodoxia dominante, tras las reformas protestantes que van surgiendo en el norte y centro de Europa. Tras varios años y varios papas, y sólo tras la insistencia de Felipe II, se acaba constituyendo un concilio reafirmador de la ortodoxia católica romana, no dando lugar a ningún diálogo con las posiciones protestantes.

Para desgranar los hechos que llevaron a estos resultados trataremos, a través de este capítulo, de analizar los aspectos sociales, políticos, económicos y religiosos de la España del S.XVI. Especialmente porque la vida y obra de Juan de la Cruz están imbricadas de forma ineludible con el ambiente y los condicionantes del lugar en el que

vivió y escribió. Juan de la Cruz vive en la mentalidad del renacimiento. En ella, coexisten autores de primera magnitud y pensadores en todas las ramas del saber y se produce una auténtica revolución espiritual desde los primeros años del siglo que conecta con los movimientos reformistas más en boga en Europa. Sin ir más lejos, aportaciones como la de la Universidad de Alcalá de Henares en la que se imprime la primera Biblia políglota del mundo, apadrinada por el Cardenal Cisneros, o el descubrimiento del nuevo mundo, revelan la audacia de un nuevo espíritu humano que confía en sí mismo, pudiendo considerar a Juan de la Cruz una de las expresiones de ese espíritu renacentista.

¿Cómo era la Sociedad Española del S. XVI?

Demografía.

Según Daniel de Pablo Maroto “Juan de la Cruz vive en una época de fuerte crecimiento demográfico en España que se inicia con una curva ascendente hacia 1530 que culminaría en la década de los 80” (de Pablo Maroto et al., 1991, p. 11). Según este mismo autor, Castilla en 1530 tiene una población de 791.581 pecheros que suponen aproximadamente unos 3 millones de habitantes. En 1591, año de la muerte de Juan de la Cruz, estas cifras habrán aumentado hasta 1.122.531, es decir, unos 4 millones y medio de habitantes. Para realizar este cálculo hay que tener en cuenta las dificultades historiográficas de elaboración de los censos de población en esta época, dado que los mismos reflejaban sólo el número de pecheros¹⁶ que representaban un 65% del país. En un texto posterior el propio de Pablo Maroto afina estas cifras:

16. Pecheros, los que pagaban impuestos, que eran todos excepto nobles, hidalgos y clero.

En la corona de Castilla, la zona norteña (Galicia, Asturias, Santander, Vascongadas y Navarra), 1.200.000 habitantes; la zona central (Reino de León, Castilla la Vieja, Castilla la Nueva, y Extremadura), 3.250.000; y la zona sur (Murcia y Andalucía), 1.150.000. En total, 5.620.000 habitantes. En la corona de Aragón (Aragón, Cataluña y Valencia), 1.050.000. En conclusión, el total de habitantes de los reinos de la España peninsular, son aproximadamente 6.670.000 (de Pablo Maroto, 2016, p. 22).

Por su parte, Joseph Pérez proporciona unos datos bastante similares. Con cifras para Castilla de 4,5 millones de habitantes a principios del S. XVI, a 6,5 millones a finales (Pérez, 2000, p. 111).

Economía y sociedad

La economía y la sociedad de este periodo histórico resulta fundamentales para entender las disputas de Felipe II con Roma, al igual que su implicación en la contrarreforma en España.

Aclarador a este respecto es el capítulo dedicado a la economía y sociedad en el libro del historiador y premio Príncipe de Asturias 2014 Joseph Pérez, *La España de Felipe II* (2000).

Según este autor, Castilla junto con Milán, Nápoles y Sicilia, son las que soportan económicamente el peso de la política exterior de Carlos V. Felipe II haría lo mismo con una diferencia, Milán, Nápoles y Sicilia estaban agotadas. A partir de 1552 fue Castilla la que soportó casi toda la carga, tanto de los préstamos solicitados a los banqueros europeos, como de los pagos directos que efectuaba la corona. A la larga,

Castilla no sería capaz de afrontar una carga superior a sus posibilidades, viéndose obligada a sacrificar sus propios intereses.

La hacienda castellana se caracterizaba por dos rasgos. Por un lado, la desigualdad en el reparto de los impuestos indirectos: algunas regiones no pagaban nada, al igual que algunas clases sociales. Por otro lado, por el déficit crónico que padecía el reino.

Para afrontar estos gastos la corona contaba con dos tipos de ingresos. Los ordinarios, que a su vez se componían de los impuestos directos, sólo pagados por los pecheros; los indirectos, más rentables pues eran pagados por todos; las rentas propias de la corona y la aportación del clero. El segundo tipo de ingreso era el extraordinario, entre el que se encontraba el quinto real que se aplicaba sobre los «tesoros» que llegaban de las Indias. A finales del reinado de Felipe II, dos tercios de los recursos extraordinarios procedían de las Indias, y sólo un tercio de Castilla.

El estado recaudaba del clero varios impuestos, dos novenos de los diezmos del clero, las llamadas tercias reales; cada tres años cobraba la bula de la cruzada; los subsidios que le pagaba de forma más o menos espontánea; a lo que habrá que sumar, a partir de 1567, el excusado consistente en un décimo de la renta de la finca más rica de cada parroquia.

La economía de Castilla en ese periodo era, según de Pablo Maroto

(...) eminentemente rural y agropecuaria, dependía de los productos de la tierra, de su manipulación y comercialización, siendo los principales los cereales, el vino, el aceite y la lana. Además, tras el descubrimiento de América se

produciría un importante aumento del comercio con ultramar, incluyéndose el tesoro americano en el crecimiento de precios y salarios. Si bien los principales beneficiarios del movimiento de los metales preciosos, serían los banqueros y comerciantes europeos más que los mismos españoles (de Pablo Maroto et al., 1991, p. 13).

Siempre según de Pablo Maroto, el nivel de vida de los castellanos y españoles era más bien bajo. Los trabajadores y jornaleros vivían pobremente, casi en la miseria. Con los salarios no se podía llevar una vida holgada personal y mucho menos familiar. Ni siquiera las clases altas vivían en la abundancia, especialmente si dependían de las rentas, ya que subían los precios, pero no los intereses de las rentas con el mismo ritmo. La pequeña nobleza rural, los caballeros y los hidalgos, a veces arrastraban una existencia mentirosa, aparentando riquezas, pero siendo en realidad pobres vergonzantes en la intimidad familiar, cargados de deudas y de miseria. Es el caso del padre de Teresa de Jesús.

En realidad, sólo vivían bien las clases privilegiadas, el alto clero y la alta nobleza, así como la mesocracia comerciante y letrada. Pero morían de hambre y de miseria los marginados sociales, gitanos, vagabundos, pícaros y bribones (de Pablo Maroto et al., 1991, p. 13).

En cuanto a los niveles de alfabetización y cultura de la sociedad castellana en la que discurre la vida de Juan de la Cruz, los datos apuntados por Serafín de Tapia¹⁷ son

17. "Las primeras letras y el analfabetismo en Castilla. Siglo XVI" en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (1991).

dispares. Mientras en la ciudad de Ávila el nivel de alfabetización es similar al francés con cotas sorprendentemente altas, en otras ciudades está rayando en el analfabetismo (de Tapia, 1991, p. 198).

En definitiva, podemos destacar ciertas singularidades sociales que se aprecian en la España de la época, y que son los elementos que caracterizan la sociedad del momento y que marcan la estructura social. Primero, es una sociedad en la que existe la esclavitud (este hecho no deja de sorprender dado que se consideraban una sociedad cristiana). En segundo lugar, la sociedad española está dividida en dos grupos sociales, uno de ellos goza de una situación de favor frente a la Justicia y el Fisco, siendo estos privilegios respaldados por la ley. Este grupo está compuesto por el clero (asombroso el número de personas vinculadas a la jerarquía eclesiástica, en lo que podemos apreciar tanto un fenómeno religioso, como un fenómeno económico, ya que podía suponer la vía de escape de la pobreza de no pocas personas) y la nobleza. El otro grupo es el estado llano, los *pecheros*, (de los que ya hemos hablado algo) sobre los que actuaba sin ningún límite la Hacienda y la Justicia (incluso de forma arbitraria para obtener galeotes). En tercer lugar, nos encontramos con la miseria. En cuarto, la división social entre cristianos viejos y cristianos nuevos. Y, en quinto lugar, nos encontramos con la Inquisición (Fernández Álvarez, 2012, pp. 13-15).

Si analizamos los posibles sentimientos anticlericales o anti nobiliarios, nos encontramos con que la reacción del pueblo llano es diferente ante ambos estamentos. En relación a los nobles encontramos cierta animadversión, mientras que con respecto a la Iglesia hay benevolencia,

aunque hay un alto clero, formado por prelados y abades, y un patriarcado eclesiástico urbano, integrado en este caso por los miembros de los ricos cabildos catedralicios (...), sin embargo, el clero estaba abierto a todo el pueblo (...).

Además, ha de tenerse en cuenta que la Iglesia tiene a su cargo tareas sociales como hospitales, beneficencia y educación. Por tanto, la Iglesia se hacía perdonar sus privilegios, además de por su carácter sacro en una sociedad de profundo sentimiento religioso, por el hecho de su mayor comunicación con el pueblo a través de las Órdenes mendicantes, especialmente los Franciscanos, que vivían entre el pueblo, se nutrían del pueblo, y sentían sus anhelos de justicia (Fernández Álvarez, 2012, p. 17).

Política

En la época del nacimiento de Felipe II, España, como ente político, es tremendamente frágil. Hace algo más de medio siglo que se han unificado las Coronas de Castilla y Aragón, que se ha finalizado la Reconquista con la toma de Granada, y apenas han pasado 12 años desde que Fernando el Católico incorpora el reino de Navarra a la Corona de Castilla. Estamos en el periodo del descubrimiento de América y la incorporación del reino de Nápoles. Tal y como comentaremos en el apartado referido a la influencia de Carlos V en Felipe II, es también un periodo de una gran hostilidad por parte del resto de reinos de la Europa occidental hacia el emperador, que se ve abocado a una guerra tras otra. Guerras que serán financiadas principalmente por la Corona de Castilla a petición del canciller imperial Mercurino de Gattinara que, en las Cortes castellanas de 1527, apelará en su discurso a la salvación de la Europa cristiana,

llamará a los sentimientos nacionales identificando a Castilla con España, y a la grandeza histórica del momento que se estaba viviendo.

Religiosidad en la España del S. XVI

Podemos afirmar (Ros García et al., 1993, pp. 69-124), que la sociedad castellana del S.XVI era una sociedad sacralizada.

Tal y como hemos comentado en apartados anteriores, la Iglesia asumía una labor social, de la que en nuestros días se ocupa la Estado. A saber, hospitales, universidades, colegios, comedores, etc.

Además, es un estamento socialmente abierto ya que, debido al voto de castidad, necesita renovarse continuamente. Esto no ocurre, por ejemplo, en la Nobleza, cuyos títulos se heredan de padres a hijos.

En esta sociedad, las Órdenes mendicantes viven muy pegadas a las necesidades del pueblo (Fernández Álvarez, 2012). Todos estos hechos se ven reforzados con factores como la baja esperanza de vida (situada en la época en torno a los 25 años), las múltiples catástrofes como las hambrunas o la peste que diezman a la población y que, aunque afecta a todas las familias (la propia esposa de Felipe II muere poco después del parto del Infante don Carlos a causa de fiebres pauperales), se ceba especialmente entre los pobres, debido a la miseria en la que viven.

También la sociedad de este momento está marcada por el miedo, miedo a la muerte, pero también miedo a la justicia del Rey y, sobre todo, miedo a la Inquisición.

Por tanto, dadas sus condiciones de vida, podríamos decir que la cuestión dominante entre la mayor parte de la gente era que la existencia no tenía sentido en sí

misma. De forma que la existencia cotidiana estaba subordinada a garantizar la vida eterna.

La España de esa época puede ser calificada como conflictiva. Las raíces más profundas de ese conflicto hay que buscarlas en lo religioso, en una sociedad en la que las fronteras entre lo político y lo religioso eran imperceptibles. Esta situación nace en tiempos de los Reyes Católicos y se acentuará con Carlos V y monarcas posteriores.

Después de la rebelión de Lutero y de la amenaza turca en la Europa Central, Carlos V se fija dos objetivos que todavía figuran en 1535 en el poder general dado a la emperatriz Isabel para el gobierno de España en su ausencia (...)

- Remediar los errores y opiniones que en Alemania se han levantado contra nuestra santa fe católica.
- Resistir al turco, enemigo perpetuo de nuestra santa fe católica.

Estos objetivos suponen que los príncipes cristianos –incluso el Papa como soberano temporal- dejen sus intereses particulares para resucitar el ideal medieval de la Cruzada contra los infieles (Pérez, 1991, pp. 35-36).

Así mismo “En el S. XVI la religión no era un asunto privado. En toda Europa, no solo en la España de Felipe II, se consideraba que todos los súbditos de un reino debían profesar la misma fe, y que las divisiones religiosas eran un peligro para el orden público” (Pérez, 2000, p. 68).

Sin embargo, España desde tiempos anteriores a la reconquista, está constituida por una amalgama de culturas, religiones y movimientos religiosos dentro de cada una de esas confesiones cuyo equilibrio es precario.

Fuentes del conflicto social

Los judíos, grupo minoritario, iban a significarse como uno de los elementos conflictivos principales. “El enlace entre judíos y cristianos en España gozó de épocas de tolerancia, pero nunca de integración total, no como para vivir en paz, sino en latente guerra fría” (de Pablo Maroto et al., 1991, p. 15). En 1492 los Reyes Católicos habían promulgado el decreto de expulsión para aquellos que no quisieran convertirse. “En Ávila, poco antes de la expulsión definitiva, la iglesia reaviva la polémica confirmando leyes vejatorias contra moros y judíos” (de Pablo Maroto et al., 1991, p. 16). Este rechazo también puede explicarse por el acceso a puestos relevantes de judíos conversos

En junio el octogenario Abraham Seneor, juez mayor de las aljamas de Castilla y tesorero mayor de la corona fue bautizado en Guadalupe, y el rey y la reina lo apadrinaron. Seneor, prototipo del judío cortesano, es un ejemplo destacado de cómo algunos judíos sirvieron fielmente a la corona y al mismo tiempo lograron proteger a su comunidad. Él y su familia adoptaron el apellido de Pérez Coronel. Una semana después, Seneor fue nombrado regidor de Segovia, su ciudad natal, y miembro del Consejo Real (Kamen, 2004, p. 27).

El problema judío se agravaría así mismo, cuando muchos se convirtieron por la fuerza al cristianismo, pero en su vida privada continuaban practicando los ritos judaicos, siendo mal vistos todos los de esa raza, aunque fuesen sinceros cristianos. Para

el pueblo, eran marranos, de sangre no limpia, sino manchada. Se convirtieron en cristianos nuevos, en contraposición con los cristianos viejos, de sangre limpia. Este rechazo es apoyado por la Inquisición, creada en 1478, con el fin de buscar y reprimir la herejía, inicialmente de los judíos conversos (más tarde hablaremos de ella en detalle).

De hecho, desde la época de los Reyes Católicos, estos aparecen en todos los movimientos culturales, de disidencia política y social y también, por supuesto, entre los herejes formales, como los comuneros, los erasmistas, los recogidos, los alumbrados y los protestantes. Su presencia nos hace sospechar que las herejías, a veces, enmascaran deseos de desestabilizar el orden social y político constituido, como si la herejía tuviese una dimensión social en su cara oculta.

La España del siglo XVI no quería ser una sociedad multicultural, y exigía que las comunidades minoritarias se asimilarán y abrazaran al catolicismo. Probablemente instigado desde las propias instancias del poder, como forma de ortodoxia religiosa que actuaría como cemento político sobre el que asentar el poder absoluto de la monarquía.

Aquí se detiene la analogía con los judíos, cuya expulsión fue precoz y cuyos descendientes, una vez convertidos, fueron perseguidos por la Inquisición. Con los moriscos España no supo a qué atenerse durante mucho tiempo, y la inquisición fue menos severa. La razón era que los moriscos, sometidos a una explotación de tipo colonial, vivían al margen de la sociedad cristiana, en vez de estar mezclados con ella como los judíos. No eran una amenaza para la pureza doctrinal del catolicismo, pues lo desconocían. Más que un problema religioso, suponían un problema social (Pérez, 2000, p. 153).

Otro de los elementos conflictivos es la influencia de los movimientos reformistas protestantes en la península. Al contrario que en otros lugares de Europa, en España los movimientos que alcanzan más preponderancia no son ni el luterano ni el calvinista, son los erasmistas, los recogidos y los alumbrados. Veamos estos en más detalle.

Etnias y religiones

Tal y como explicábamos en la introducción del capítulo, no podemos hacer un análisis en profundidad de todas estas corrientes, pero si es necesario apuntar algunas de ellas para entender en qué momento se produce la contrarreforma. Y dentro de ella, el surgimiento de la reforma de los descalzos liderada por Juan de la Cruz y Teresa de Jesús.

Erasmismo español.

El erasmismo, como movimiento espiritual y de reforma, penetró hondamente en el tejido religioso y cultural de España abonado por las iniciativas y reformas que había ya llevado a cabo el Cardenal Cisneros (Pérez, 1991, p. 39). Los erasmistas en principio gozaron de cierto predicamento en los círculos universitarios y entre las élites intelectuales. Bien conocida es la anécdota que cuenta que Felipe II fue el único rey europeo que financió la construcción de una estatua de piedra a Erasmo de Rotterdam en su ciudad natal (sustituyendo la estatua de madera por otra de piedra policromada) (Gonzalo Sánchez Molero, 1997; Parker, 2015, p. 969).

Una de las cosas que más atrae es su tono mesurado frente a una radicalización ideológica de Roma, especialmente tras el Concilio de Trento (en el que las reformas

solicitadas desde ciertos ámbitos de la iglesia romana, y desde las posiciones protestantes, no se habían realizado en la profundidad solicitada).

Esta corriente intenta reconducir la religiosidad cristiana volviendo al Evangelio, a Cristo, a un cristianismo interior, corrigiendo las formas demasiado dogmáticas, formalistas, exteriorizadas y vanas que se habían asumido durante la Edad Media. Para lograrlo, consideraban necesario el acceso directo a las fuentes bíblicas críticamente establecidas y publicadas para que fuesen alimento de la espiritualidad. Esto implicaría, por un lado, traducciones directas de fuentes hebreas, griegas, arameas y latinas. Y, por otro, la traducción de esos textos a lengua vulgar. De hecho y aunque paradójico, Felipe II será el inspirador de la edición de la Biblia políglota:

(...) la Biblia Políglota, publicada en ocho lujosos volúmenes en Amberes entre 1569 y 1573. La supervisión de esta empresa se la encomendó al destacado humanista Benito Arias Montano, a quién instó a trabajar con teólogos luteranos y de otros credos «sospechosos», dado que el rey esperaba que la publicación de unos textos consensuados en hebreo, griego, arameo y latín (Vulgata), con otra versión latina traducida directamente de los textos griegos y arameos, fuera del agrado de los cristianos protestantes y ortodoxos, así como de los católicos. El lema escogido para la empresa fue *pietatis concordiae* y la portada proclamaba abiertamente que iba «dirigida a la devoción y el estudio de la Sagrada Iglesia por Felipe II, el rey católico» (Parker, 2015, pos. 2124).

Así mismo, los Eramistas pretendían una religiosidad culta, en contra del oscurantismo que achacaban a los Frailes y una teología viva, fundada en la escritura,

superando las ideas de los escolásticos. De todo esto resultaría un cristiano tolerante, conciliador, profundamente religioso, pero también humanista, renacentista.

(...) a una iglesia que confía demasiado en su riqueza económica y su influencia social, que da excesiva importancia a los aspectos exteriores del culto y a las lucubraciones de los teólogos, Alfonso de Valdés opone una religión más conforme con las enseñanzas del Evangelio y más adecuada a las necesidades de la época (Pérez, 1991, p. 39).

Sin embargo, esta corriente no enraizará en España incluso a pesar del apoyo inicial recibido desde la propia corte imperial.

Los alumbrados.

Al contrario que los Erasmistas, los alumbrados sí parecen encontrar cierto eco en algunos sectores de la sociedad castellana. Este movimiento defiende una cierta iluminación interior por el Espíritu Santo, se arrojan libertad para interpretar libremente la Sagrada Escritura, manifiestan desprecio hacia los sacramentos y hacia las formas de culto exterior, la confesión no es de derecho divino, para ellos no existe el infierno, no consideran necesarias las imágenes de la virgen y los santos, ni se debe adorar la Cruz.

De especial relevancia para nuestro análisis, sería la conceptualización de las formas de culto exterior y en concreto el asunto de la oración vocal, llevadas a cabo por este movimiento espiritual. Amén de los conflictos políticos, la comprensión de algunas de las dificultades con las que se encontrarán posteriormente los reformadores descalzos estarán muy directamente relacionadas con esta visión de la oración.

Para aclarar este asunto es necesario explicar que tradicionalmente la ortodoxia católica aceptaba varios tipos de oración: la *oratio*, la *meditatio*, y la *contemplatio*. La *Oratio* hace referencia a la oración vocal. Mientras, la *Meditatio* implica una comprensión con el entendimiento y una meditación sobre un texto o una imagen. Finalmente, la *Contemplatio* es considerada como conciencia pura, es una experiencia.

Los alumbrados abogarán por esta última forma de oración, forma que también emplearán, entre otras, los carmelitas descalzos. Podemos comprender las dificultades que tuvieron los reformadores al proponer como forma de oración fundamental una práctica que había sido utilizada por una corriente que acabará siendo considerada herética y perseguida por la Inquisición.

La gran diferencia que hay entre los místicos españoles (Teresa de Jesús y Juan de la Cruz como más relevantes) y los alumbrados, es que los primeros entienden que hay que someter a la crítica de la razón las ocurrencias producidas durante los éxtasis místicos. Esta diferencia se revelará como fundamental¹⁸.

La diferencia entre santa Teresa y san Juan de la Cruz y los alumbrados consistía en que para los primeros la contemplación no era una iniciación a una vida religiosa vedada a la mayoría, ni una técnica de perfección, ni tampoco una efusión sentimental. Lejos de repudiar la ciencia, el misticismo de santa Teresa y san Juan de la Cruz trataba de ponerla al servicio de la experiencia. En vez de

18. Sería interesante retomar este análisis si correlacionáramos el método de trabajo propuesto por Juan de la Cruz y el método de la imaginación activa propuesto por Jung. En ambos es necesaria la intervención del yo como herramienta de contención de los contenidos de lo inconsciente.

refugiarse en una ilusión afectiva, sometían a la crítica de la razón las aprehensiones obtenidas durante el éxtasis. Para ellos la contemplación no era un hecho sentimental, sino un modo de purificar el pensamiento de todo lo que no fuera Dios (Pérez, 2000, p. 74).

Los “recogidos” y el movimiento orante español.

Los recogidos son grupos de Orantes que utilizan el método de oración del recogimiento promovido por los franciscanos españoles a finales del siglo XV, y que atrajo a muchos corazones anhelantes de espiritualidad. Francisco de Osuna es el maestro indiscutible del movimiento y su *Tercer abecedario* espiritual (1527) es el primer tratado de mística publicado en España (Pérez, 2000, p. 70). En él se recomienda una espiritualidad afectiva frente a la razón discursiva.

Esta técnica de meditación procuraba llegar a la unión íntima con Dios purificando las pasiones y creando el vacío interior, para centrar toda la atención en Dios: «Ciego y sordo y mudo debes ser»; «no pensar nada». Algunos frailes, pero también laicos, hombres y mujeres, miembros o no de las órdenes terceras franciscanas y dominicas, practicaban esa espiritualidad en los conventos, las casas de retiro o incluso en privado, fuera del control de la jerarquía eclesiástica. Este éxito era lo que alarmaba a los guardianes de la ortodoxia católica (Pérez, 2000, p. 70).

Santa Teresa de Jesús, especialmente en su libro *Camino de perfección*, sigue este método.

El recogimiento se acaba convirtiendo en un camino de espiritualidad. Se pretende que el hombre evite la dispersión de sus facultades mentales y afectivas, unificándolas en su más profundo centro, u hondón del alma, para conseguir la unión con Dios que transforma la vida construyendo un hombre nuevo. Con este ejercicio se unifican, en el yo profundo, todas las fuerzas dispersas del hombre, comenzando por las más exteriores, como son los sentidos, siguiendo el control de la imaginación y la fantasía y, finalmente, los pensamientos, el conocimiento y la afectividad. El hombre, unificado en su núcleo más importante, es transformado por la gracia de Cristo (de Pablo Maroto et al., 1991, p. 24).

Esta corriente es perseguida por la inquisición para apartar al pueblo del ejercicio de la oración mental por temor a que tomase gusto por las revelaciones privadas y derivase a la herejía. Al pueblo entonces sólo le quedaba el ejercicio de la oración vocal, con el problema de que ésta acabara convirtiéndose a la larga en un mero rito externo, en pura ceremonia y movimiento de labios desprovisto de religiosidad.

El protestantismo español.

Se trata de un movimiento de poco arraigo en nuestro país, probablemente debido a su llegada tardía y a que no hay mucho contacto entre los estudiantes universitarios españoles y las universidades con profesores protestantes. De hecho, en noviembre de 1559, Felipe II firmará una pragmática para forzar la vuelta de los estudiantes españoles en el extranjero.

En realidad, las tesis protestantes, se confundirán con otros movimientos de los ya analizados. Es más, se escudan en ellos, por estar mejor vistos y considerados (una parte de la élite cultural del país era simpatizante de este movimiento¹⁹), para pasar desapercibidos ante los inquisidores. Entre 1556 y 1562 aparecen algunas comunidades constituidas y muy activas en torno a Valladolid y otro núcleo en Sevilla.

Sin embargo, tal y como afirma Kamen:

la corriente protestante que surgió del iluminismo entre 1535 y 1555 adaptó el erasmismo a sus propios fines y se deslizó hacia la doctrina luterana de la «justificación por la fe» sin haber rechazado formalmente el dogma católico. Muchos distinguidos humanistas, como Juan de Valdés eran erasmistas cuyas desviaciones de la ortodoxia eran suficientemente significativas como para que resultara razonable pensar que eran criptoprotestantes. En consecuencia, la vigilancia contra el erasmismo radical fue reforzada (2004, p. 92).

Pese a todo y de acuerdo con las tesis de Joseph Pérez, estas corrientes heréticas, seguían siendo minoritarias en la España del S. XVI.

Las razones de que en España no enraizara el protestantismo son varias. Probablemente la más importantes sería su consideración, por parte del poder político, como una disidencia. “A partir de entonces, debido a los temores de Carlos V y a la

19. Para quien quiera profundizar en este tema, son interesantes los textos que hablan sobre los profesores de la Universidad de Salamanca en la época y las detenciones inquisitoriales que sufrieron.

política establecida por el inquisidor general Valdés, la heterodoxia fue considerada una amenaza al estado y a la religión establecida” (Kamen, 2004, p. 96).

Una segunda razón, sería el establecimiento de mecanismos de control ejercidos, por una parte, a través de la Inquisición, y por otra, por las propias reformas iniciadas dentro de las órdenes religiosas durante los primeros años del S. XVI.

España era el único país europeo que contaba con una institución nacional dedicada a erradicar la herejía. La Inquisición, gracias a la labor de vigilancia que ejercía y coordinando sus esfuerzos en toda la península, llegó a tiempo para evitar que las semillas de la herejía pudieran sembrarse (Kamen, 2004, p. 93).

Una tercera causa puede encontrarse en que en España no habían prosperado herejías propias, siempre se había luchado contra religiones de tipo minoritario: “España no había experimentado desde el comienzo de la Edad Media ni una sola herejía que triunfara a nivel popular. Todas las luchas ideológicas desde la Reconquista se habían dirigido contra las religiones minoritarias, el judaísmo y el islam” (Kamen, 2004, p. 93).

Sin embargo, es mi opinión que la persecución de los protestantes y las corrientes espirituales afines en la península ibérica fue inspirada por una actitud antijudaica, y no tanto antiprottestante. Es decir, la reorientación ideológica del Santo Oficio hacia el protestantismo que muchos sitúan en los primeros años posteriores a 1517, no se produjo sino hasta mediados del siglo XVI. Los protestantes, alumbrados y erasmistas condenados en la primera mitad del siglo

XVI no fueron víctimas del miedo a la nueva herejía, sino de un miedo propio de la sociedad ibérica moderna: el miedo al converso (Thomas, 2016, p. 1).

Por último, geográficamente estábamos alejados del epicentro de la revolución religiosa.

En la década de 1540, posiblemente los únicos intelectuales españoles que mantenían contacto directo con el luteranismo eran los que se hallaban en las universidades extranjeras (en Lovaina, por ejemplo, donde Felipe II quedó escandalizado de las ideas de algunos españoles en 1558; o en Francia, donde fue educado Miguel Servet); los que acompañaron al emperador a Alemania y los que, con la apertura del Concilio de Trento (1546), se vieron obligados a leer libros luteranos con el fin de combatir los errores que contenían. Entre los menestrales, algunos españoles entraron ocasionalmente en contacto con artesanos que habían emigrado de Francia y los Países Bajos y que tenían un conocimiento directo de las nuevas creencias (Kamen, 2004, p. 93).

La Inquisición

Orígenes de la Inquisición

Podemos decir que la Inquisición se origina antes del S. X, momento en que los papas encomendaron a los obispos de las diócesis afectadas por desvíos en materia doctrinal, el estudio, *la inquisición* (investigación) de esas ideas. Esta fue la primera forma de Inquisición, la llamada episcopal.

En el S. X, Inocencio III, ante la impotencia de la Inquisición episcopal sobre la herejía albigense (o cátara), envió a inquisidores cistercienses y dominicos. El recurso a

estos jueces acabó denominándose Inquisición pontificia. En el cuarto Concilio de Letrán (1215) se establecen ciertos decretos referentes a la Inquisición como instancias civiles y eclesiásticas que deben perseguir toda herejía. Los procesos debían ser incoados de oficio, cada obispo organizaría la Inquisición en su diócesis, podrían confiscarse los bienes de los herejes y aquellos que permaneciesen en el error de manera voluntaria serían enviados al brazo secular para ser sancionados.

En el Concilio de Toulouse (1229) se configura el Tribunal de la Inquisición, encargado a los dominicos; el procedimiento culminó en Roma con la constitución del Tribunal del Santo Oficio en 1231.

Buena parte de los historiadores consideran a Gregorio IX (1227-1241) el fundador de la Inquisición, ya que, en el concilio de Tolosa (1229) estableció un tribunal extraordinario formado por jueces delegados de forma permanente, encargados de perseguir y juzgar a los herejes: los inquisidores apostólicos. Es decir, se trataba de un "cuerpo de especialistas" (dependientes directamente de la Sede Apostólica, y, por consiguiente, con jurisdicción superior a la de los Ordinarios) que iban de diócesis en diócesis solucionando los problemas de herejía locales, ante la llamada de sus gobernantes u obedeciendo mandatos de otras instancias (Martínez Millán, 1994, p. 103).

Clemente V modificaba -en el concilio de Viena (1311)- la legislación vigente a través de la Multorum querella. Este documento fijaba la nueva reglamentación en el proceder de las autoridades eclesiásticas: ordinario e inquisidor debían actuar conjuntamente en la fase más delicada del proceso. Ambos podían

independientemente citar e inquirir sobre un reo, pero debían actuar de conjunto cuando se trataba de pronunciar la sentencia del proceso. Publicada en 1317 por Juan XXII junto a los otros decretos del concilio de Viena, la *Multorum querella* permaneció en vigor durante todo el periodo que estuvo vigente la Inquisición (Martínez Millán, 1994, p. 104).

En la península, sin embargo, no es hasta 1478 que la Inquisición comienza a trabajar como tal. Hasta entonces había bastado la Inquisición episcopal. Es a partir del conflicto entre los castellanos viejos y los nuevos, y entre los hebreos y los conversos (que llevaba influyendo en la vida castellana casi 100 años), que la reina Isabel solicita del papa Sixto IV un tribunal para Castilla. "El respaldo de las masas surgió como consecuencia de los violentos enfrentamientos sociales de finales del siglo xv: la vasta mayoría de la población, integrada por cristianos viejos, vio representados en la Inquisición sus intereses contra los de la reducida minoría conversa" (Kamen, 2004, p. 70).

Aparte del tribunal, la reina conseguirá del pontífice el permiso para nombrar Inquisidor General. Así, desde este momento y a diferencia de lo que ocurrirá en otros países, la Inquisición española dependerá de la autoridad real, aunque sus resoluciones deban ser revisadas por el santo pontífice. Esta es una de las causas (aunque no es la única y quizá tampoco sea la más importante) que llevará a los sucesivos monarcas españoles (de la casa de Austria) a sostener malas relaciones con el Vaticano, pues se negarán a renunciar a estas prebendas eclesiásticas que no se habían concedido a otras monarquías europeas.

Por otro lado, no debería olvidarse, como demostrarán los datos expuestos a continuación, que la Inquisición española ni fue la única ni la más violenta. Por ejemplo, en los territorios reformados, los calvinistas condenaron a la hoguera a cientos de personas sin juicio previo. La Inquisición luterana también fue implacable. La de Zwinglio condenaba a la hoguera a todos aquellos opuestos a su reforma.

Lo que sí fue un elemento característico de la inquisición española fue el apoyo popular, en palabras de Henry Kamen

A lo largo de la historia de la Inquisición los estudiosos se han mostrado de acuerdo sobre el impresionante apoyo que le prestó el pueblo español. Los extranjeros que visitaban España quedaban horrorizados ante la participación en masa del público a los autos de fe. Los defensores posteriores del tribunal, tuvieron la impresión de que la Inquisición podía justificarse en parte a la vista de que estaba enraizada en la fe auténtica de los españoles (2004, p. 69).

Sin embargo, más adelante matiza “Se consideró aceptable la actuación sin precedentes del Santo Oficio sólo porque se trataba de una medida de emergencia, vigente hasta que la crisis hubiera pasado” (Kamen, 2004, p. 71).

La represión institucionalizada

Como acabamos de comentar, en España y a diferencia de lo que había ocurrido en otras naciones europeas, la Inquisición surge a iniciativa de la corona. Era, pues, un proyecto esencialmente político y con objetivos distintos a los de otras naciones europeas, al ser sus miembros nombrados por el monarca. Por tanto, la monarquía vio en la inquisición un instrumento ideal para velar por la necesaria homogeneización

ideológica, siendo la lucha contra la herejía un objetivo secundario. Es interesante a este respecto considerar que la Inquisición fue creada con el rango de Consejo de Estado.

Sin embargo, lo que acabará provocando suspicacias dentro de la sociedad en la época de Felipe II, es la forma de descubrir y detener a los delincuentes, que acabará desatando un estado de miedo y de angustia de la que, en muchos casos, no se libran ni siquiera los mismos espirituales que hoy están canonizados. Entre otras cosas, existía la obligación de acusar a los supuestamente herejes ante la Inquisición. Por ejemplo, los confesores debían indagar en la confesión y hacer saber al confesado de la obligación legal de delatar a los sospechosos de herejías. En caso de no hacerlo, podían negarles la absolución.

Este ambiente enrarecido llega a su culmen en 1559 con la publicación del «Índice de libros que se prohíben» del inquisidor Fernando de Valdés, el encarcelamiento del arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza y la orden obligatoria a los estudiantes españoles en el extranjero de volver inmediatamente. “Antes de salir de Flandes, en julio de 1559, Felipe II había dictado una orden para que los estudiantes españoles de Lovaina regresasen a la península en un plazo de cuatro meses” (Pérez, 1991, p. 43).

El testimonio más elocuente del violento sentimiento de rechazo inicial a la Inquisición, nos llega en el siglo XVI de la pluma del jesuita Juan de Mariana. Según éste, la actuación inquisitorial

... al principio pareció muy pesada a los naturales. Lo que sobre todo extrañaba era que los hijos pagasen por los delitos de los padres, que no se supiese ni

manifestase el que acusaba, ni le confrontasen con el reo, ni hubiese publicación de testigos: todo contrario a lo que de antiguo se acostumbraba en los otros tribunales. Demás desto les parecía cosa nueva que semejantes pecados se castigasen con pena de muerte. Y lo más grave, que por aquellas pesquisas secretas les quitaban la libertad de oír y hablar entre sí, por tener en las ciudades, pueblos y aldeas personas a propósito para dar aviso de lo que pasaba, cosa que algunos tenían en figura de servidumbre gravísima y a par de muerte (Kamen, 2004, p. 70).

Felipe II y la Santa Inquisición

Mucho se ha dicho sobre la crueldad de la Santa Inquisición en la España de Felipe II, sin embargo, si comprobamos los hechos históricos correspondientes a esta época, podemos sorprendernos.

Por ejemplo, no es hasta 1547 que la Inquisición ordena la confiscación de las Biblias citadas en el Índice de Lovaina de libros prohibidos de 1546. De hecho, el Índice de libros prohibidos publicado en España en 1551 será simplemente una reedición del índice de Lovaina. Es más, anteriormente, la Sorbona ya había publicado un Índice en 1544. El segundo Índice español es de 1554 y sólo se incluían determinadas ediciones de la Biblia. El tercero es el del Inquisidor general Valdés de 1559, mucho más ambicioso que los anteriores, aunque similar a los europeos. En él se catalogan cerca de 700 títulos entre libros en latín, en romance, en flamenco, en alemán, en francés y en portugués (sobre este Índice abundaremos un poco más adelante).

Por otro lado, tenemos el asunto de los autos de fe. Entre 1558 y 1560 se llevan a término los cuatro grandes autos de fe contra el protestantismo en España, motivados por el descubrimiento en 1558 de dos grandes focos heréticos en Sevilla y Valladolid. Estos focos captaban adeptos entre el clero, la aristocracia y la burguesía.

En Yuste, Carlos V está asustado. En mayo de 1558, recomienda a su hija doña Juana, regenta del reino en ausencia de Felipe II, la más extrema severidad, "mucho rigor y recio castigo", "Se debe mirar si se puede proceder contra ellos (los presos de Valladolid) como contra sediciosos, escandalosos, alborotadores e inquietadores de la república y que tenían fin de incurrir en caso de rebelión, porque no se puedan prevalecer de misericordia". El pueblo comparte estos sentimientos (Pérez, 1991, p. 42).

De este modo, el primer auto de fe significativo se celebró en Valladolid el día de la Trinidad, domingo 29 de mayo, en presencia de la reina regente, doña Juana y su corte. De los treinta acusados, catorce fueron quemados.

Por su parte, el 8 de octubre de 1559, también en esta ciudad, se celebra el segundo auto de Fe, al que asiste Felipe II que acaba de llegar a España. Son condenadas a muerte 12 personas. En la primera ilustración (Figura 1) podemos apreciar la diferente tipología de condenados en este auto de fe.

El siguiente auto de fe se llevó a cabo en Valladolid el 8 de octubre de ese mismo año en presencia de Felipe II, que acababa de volver a España y en cuyo honor se montó una impresionante ceremonia. De los treinta acusados, veintiséis

fueron considerados protestantes y de éstos, doce (entre ellos cuatro monjas) fueron quemados en la hoguera (Kamen, 2004, p. 97).

El 24 de septiembre de 1559 son condenados a muerte 19 personas en el auto de fe celebrado en Sevilla. “El primer gran auto se celebró el domingo 24 de septiembre de 1559. De los setenta y seis acusados presentes, diecinueve fueron quemados como luteranos, sólo uno de ellos en efigie²⁰” (Kamen, 2004, p. 97).

Y el 24 de diciembre de 1560 son condenadas a muerte 18 personas. “(...) el auto celebrado el domingo 22 de diciembre de 1560. Del total de los cincuenta y cuatro acusados en esta ocasión, quince fueron quemados en persona y tres en efigie; en total, cuarenta de los acusados eran protestantes” (Kamen, 2004, p. 97). En la segunda ilustración (Figura 2) podemos apreciar la diferente tipología de condenados en este auto de fe.

Este auto de fe fue seguido por otro dos años más tarde, celebrado el 26 de abril de 1562, y por otro más el 28 de octubre. Aquel año fue testigo de un total de ochenta y ocho casos de protestantismo castigados; en éstos, dieciocho fueron condenados a la hoguera, entre los cuales destaca el prior de San Isidro y cuatro de sus sacerdotes (Kamen, 2004, p. 97).

Puede afirmarse que Felipe II no participó en la fobia antiprotestante de los años 1558-1559, por la sencilla razón de que estaba ausente. Y en su ausencia se

20. [Eran] quemados en efigie, es decir, a través de un muñeco del tamaño de un ser humano que los representaba. Esto se debía a que habían fallecido antes de terminar el proceso (Proceso especial a Difuntos), se habían escapado o directamente nunca habían sido capturados (Proceso especial a Ausentes) (Cervera, 2015, párr. 1).

tomaron todas las medidas, algunas claramente destinadas a obligarle moralmente. Entre la abdicación de Carlos V y el regreso de Felipe II a la península Ibérica el poder estuvo repartido en tres centros. En principio la autoridad suprema la ejercía Felipe II, que estaba en Bruselas. En Valladolid su hermana Juana ejercía la regencia sobre los territorios peninsulares, pero no podemos pasar por alto a Carlos V, que seguía con atención todos los asuntos desde Yuste y no dudaba en intervenir (Pérez, 2000, pp. 65-66).

En este momento, el inquisidor general es Fernando de Valdés. Este personaje, formado en el Santo Oficio y elegido inquisidor general en 1547, no estaba especialmente bien visto en la corte. En época de Carlos V, la corona, que estaba pasando por estrecheces económicas, había solicitado préstamos a los obispos, los cuales se harían de rogar, especialmente Valdés, que en aquél momento era obispo de Sevilla. Mientras la mayor parte de los obispos acabaron concediendo el préstamo solicitado (la cantidad dependía de la riqueza del arzobispado, por ejemplo, Toledo pagó 200.000 ducados), Valdés sólo prestó unos 50.000, siendo su arzobispado de los más ricos de España después de Toledo y Santiago. Este hecho acabaría por pasarle factura, pues Felipe II nombraría obispo del ansiado arzobispado de Toledo a Carranza. Este último acabaría sufriendo a su vez, la venganza de Valdés, será encarcelado en 1559 por la Inquisición, bajo tres acusaciones. La primera, haber pronunciado palabras comprometedoras ante el emperador en su lecho de muerte. La segunda, no haber denunciado a los luteranos que se habían sincerado con él. Y la tercera, haber publicado un catecismo con errores sensibles. En palabras de Joseph Pérez

Felipe II estaba al corriente de la situación [de la tacañería de Valdés con su padre]. Sabía que Valdés actuaba de mala fe y no se lo perdonaría. En 1557, al quedar vacante el arzobispado de Toledo, el designado para ocuparlo fue Carranza, no Valdés. Esto le costaría caro a Carranza varios meses después. Valdés se sentía amenazado. Sabía que Felipe II, de vuelta a España, podía destituirle de su puesto de Inquisidor general. Las revelaciones sobre los círculos protestantes de Valladolid y Sevilla fueron su salvación. Valdés explotó hábilmente el asunto, lo exageró, lo dramatizó. Carlos V, la regente y Felipe II cayeron en la trampa, convencidos de que no era el momento de cambiar de inquisidor general. Pronto se vio que el peligro no era tan grave como se creía, pero ya era tarde (Pérez, 2000, p. 61).

Kamen también abunda en este personaje

También [Valdés] trató de convencer a Felipe II de que se preparaba una profunda crisis y que sólo la Inquisición podría resolverla. En mayo de 1558 escribió a Felipe, entonces en Bruselas, para informarle de que circulaban libros luteranos en Salamanca y muchos otros lugares, de que había problemas con los moriscos y de que se habían descubierto judaizantes en Murcia, así como luteranos en Valladolid y Sevilla. El caso de Murcia, en el que una enorme cantidad de gente fue ejecutada a partir de pruebas sin consistencia, fue de hecho un fenómeno local de importancia pasajera. Los casos de protestantismo, en cambio, revestían suficiente gravedad como para que Valdés se atreviera a pedir que el país fuera puesto en manos, prácticamente, de la Inquisición. Valdés sugirió que debían establecerse inmediatamente nuevos tribunales en Galicia,

Asturias y el País Vasco y un segundo tribunal en Valladolid; que debía montar un servicio de vigilancia especial en toda España; que no se imprimiera en el futuro libro alguno si no era con autorización de la Inquisición y no se vendiera ninguno que no hubiera sido examinado previamente por los inquisidores, y otras medidas similares. Afortunadamente, el nuevo rey no prestó atención a estos consejos (Kamen, 2004, pp. 98-99).

Por tanto, podemos afirmar que “Los autos de fe no son los primeros actos del reinado de Felipe II, sino en realidad los últimos del gobierno de Carlos V” (Pérez, 1991, p. 44).

Y en cualquier caso y tal y como adelantábamos en párrafos anteriores, la Inquisición española fue mucho más benigna que la implantada en otros países, siendo además sus Inquisidores generales (a excepción del mencionado Valdés) intelectuales de su época. “En general, durante el siglo XVI, los inquisidores generales fueron personalidades de primer orden y de gran cultura. (...) El único inquisidor general conocido por su rigor, intransigencia y dureza fue Fernando de Valdés” (Pérez, 2000, p. 60). Bástenos los datos que a este respecto nos aporta Kamen:

Probablemente el número de condenados a muerte en España por la Inquisición fue de algo más de cien personas entre 1559 y 1566. Durante el gobierno de la reina María las autoridades inglesas ejecutaron el triple de herejes de los que murieron en España en los años que siguieron a 1559, con Enrique II los franceses ejecutaron al menos al doble, en los Países Bajos habían muerto diez veces más. En los tres países, muchos más morirían por causa de la religión en

los años siguientes. «Lo más sano es lo de España», comentó con cierta razón Felipe II al Inquisidor general (Kamen, 2004, p. 99).

La Inquisición y la literatura en la España de Felipe II

El asunto de la relación entre la Inquisición y la publicación de libros en España es relevante para nuestro tema por dos razones fundamentales. La obvia, es el control no sólo inquisitorial, sino también de parte del Consejo de Castilla, sobre la publicación literaria y científica en España. Podemos intuir la dificultad y el cuidado que tendrían los autores que pudieran estar expresando ideas radicales, o simplemente que pudieran ser mal interpretadas en la exposición escrita de sus tesis (caso de Teresa de Jesús o Juan de la Cruz). En este sentido, en capítulos posteriores analizaremos someramente el uso del lenguaje que realiza Juan de la Cruz, posiblemente para evitar la censura.

Por otro lado, también es interesante desde el punto de vista de las biografías, o de las ediciones de las diferentes obras de los autores de la época. En el caso que nos ocupa, es sorprendente la poca cantidad de manuscritos que nos han quedado de Juan de la Cruz, así como las alteraciones sufridas por su obra en las primeras ediciones publicadas en España, o el nivel de manipulación biográfico registrado ya desde el mismo momento de su muerte.

La forma de control por parte del estado de la producción literaria consistió fundamentalmente en la promulgación, por parte de la regente Juana, de un riguroso decreto de control, apoyado en todos sus puntos por el rey Felipe II que se encontraba en aquel momento en Bruselas. Este control puede resultar irónico, sobre todo si tenemos en cuenta la cantidad, variedad y extensión de materias (incluidas las

prohibidas) de las que constaba la biblioteca del rey, quién además era un lector empedernido. Recordemos que entre las obras que el rey había leído y que figuraban en su biblioteca se encontraban las obras completas de Erasmo, de Maquiavelo, de Picco della Mirandola sobre la inmortalidad del alma, o de Johannes Reuchlin sobre cabalística, entre otras.

El 7 de septiembre de 1558 se promulgó un riguroso decreto de control. En él se prohibía la introducción en Castilla de cualquier libro en español que hubiera sido publicado en otros reinos, se obligaba a los impresores a solicitar licencias del Consejo de Castilla (al que se otorgó en 1554 el control de dichas licencias) y se establecía un procedimiento muy estricto para las operaciones de censura. La contravención de cualquiera de estas disposiciones se castigaba con la muerte y la confiscación de los bienes. Al mismo tiempo se autorizaba a la Inquisición a expedir licencias cuando imprimiera para sus propósitos particulares. Según la nueva reglamentación, los manuscritos tenían que ser examinados y censurados tanto antes, como después de su publicación, y todos los libreros habían de tener a mano una copia del Índice de libros prohibidos. Tan concienzudo y efectivo fue el decreto de 1558, que siguió vigente hasta el fin del antiguo régimen (Kamen, 2004, p. 105).

Esta medida, sin embargo, tenía dos grandes debilidades. Primero había sido promulgada a través del Consejo de Castilla. Por tanto, no era de aplicación en los demás reinos (para lo que habría que haber convocado a las Cortes, cosa que el rey no

quería hacer). Cualquier impresor al que se le denegara el permiso de publicación en Castilla, simplemente podía trasladarse a Cataluña y publicarlo allí.

La segunda gran debilidad, consistía en que la importación de libros también estaba regulada sólo en los reinos de Castilla y León, quedando así sin aplicación en los reinos de Aragón, Valencia, Cataluña y Navarra.

Dadas estas circunstancias, el gobierno cedió su capacidad de control de la importación a la Inquisición, que era el único tribunal con competencias en todos los reinos.

En cuanto a los famosos índices de libros prohibidos, en el Índice de Valdés (del que ya hemos comentado algo con anterioridad), el aspecto más interesante para nosotros, es el control tanto de algunas obras literarias, como espirituales.

[lo más notable] era la campaña que suponía contra los títulos de carácter piadoso en lengua vernácula. Valdés y sus consejeros tenían vívida conciencia de los recientes movimientos de espiritualidad que habían dado lugar a los alumbrados. También recelaban de la posible relación entre estas corrientes y los protestantes. En consecuencia, actuaron con mano dura contra los escritores espirituales más conocidos de su generación. Las víctimas más prominentes fueron el Audi Filia de Juan de Ávila, el Libro de la oración de fray Luis de Granada y las Obras del cristiano de Francisco de Borja (Kamen, 2004, p. 111).

A muchos de los místicos y espirituales, lo que más les afectará es la prohibición de obras espirituales en lengua vulgar, por ejemplo, los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola. “El Índice de 1559 prohibía las obras devocionales en lengua

vernácula, aunque no estuvieran impresas. En aquella época circulaban muchos libros en copias manuscritas” (Kamen, 2004, p. 112). Sin embargo, podríamos decir que posiblemente éste fuera el único Índice claramente represivo que se publicó en España hasta 1700.

Fue el primero, pero también el único Índice anterior a 1700 que arremetió contra importantes obras de la poesía y la literatura castellanas, todas ellas compuestas en época previa a la mitad del XVI. (...) Más que iniciar una fase represiva, parece ser que el Índice de 1559 constituyó, por un lado, un intento mal pensado de controlar aspectos de la creación literaria; y por otro, una reacción de hostilidad hacia los elementos de la espiritualidad autóctona (Kamen, 2004, p. 112).

En 1564 se publica el Índice de libros prohibidos emanado del Concilio de Trento que, a partir de este momento, se tomará prácticamente como única referencia. Hacia 1570 Felipe II le encarga a Arias Montano, a la sazón en Flandes, que elaborara un Índice especial expurgatorio y que sería publicado en 1571. Este Índice más que prohibir los textos dudosos, lo que pretendía era depurar los pasajes sospechosos de libros que, probablemente fueran más que ortodoxos.

Éstos dos índices serán los precedentes del llamado Índice de Quiroga, publicado en dos volúmenes, uno de libros prohibidos y el otro de libros expurgados, y que verán la luz respectivamente en 1583 y 1584. Sin embargo, y a pesar del espectacular aumento de entradas pues mantenía las de los Índices anteriores, apenas tuvo repercusión en cuanto a las publicaciones netamente españolas, que sólo

aumentaron en 40 ejemplares. Además, sobre el resto, o estaban en lenguas que los españoles no podían leer, o simplemente nunca habían sido publicados en España.

Comprender a Felipe II

La Herencia de Carlos V

La herencia que deja Carlos V a Felipe II no sólo es de carácter político, también lo es de carácter personal, aunque no pocas veces ambas estarán entremezcladas. Comencemos por la política.

El papa Clemente VII aliado con Francisco I de Francia en la llamada liga clementina (a la que acabará uniéndose poco después Enrique VIII), ateniéndose a su condición de jefe temporal de un estado italiano, declaró la guerra al emperador Carlos V, olvidándose en cierto modo de su función básica como pastor de la Cristiandad. Este hecho, al margen de las consecuencias militares propias, victoria de Carlos V, saqueo de Roma y encarcelamiento de Clemente VII (hecho que condicionará fuertemente las relaciones entre el Vaticano y la corona española en lo sucesivo), tiene otras consecuencias que no fueron previstas. Por un lado, es el momento en el que el sultán del imperio Otomano Solimán el Magnífico decide iniciar sus ofensivas sobre la Europa central, ganado el reino húngaro a Luis II en 1526. Por otro, Lutero escoge este momento para realizar su traducción alemana de la Biblia como protesta contra la estructura de la Iglesia dirigida desde Roma por el Papa. Finalmente también es el momento de las discusiones con Erasmo sobre el tema del libre albedrío (Fernández Álvarez, 1999, pp. 123-135).

De este modo se puede afirmar que, durante este periodo, prácticamente toda la Europa occidental (a excepción de Portugal) está confabulada contra Carlos V.

También se ha de tener en consideración la visión, que ya hemos comentado en otro lugar, de la herejía como una disidencia política, y por tanto atajada de forma aplastante e inmediata. Así mismo, Carlos V es un emperador con una visión mesiánica de sí mismo, que heredará su hijo, y una concepción unipersonal del imperio, en el que utilizará la ideología religiosa como nexo de unión, al igual que ya lo habían hecho los Reyes Católicos.

Por su parte, en los aspectos más personales, Carlos V es un hombre controlador, que ejerce su control no sólo sobre sus territorios, sino también sobre la educación y comportamiento de su hijo Felipe.

En este sentido disponemos de algunos documentos de incalculable valor: las instrucciones dejadas por Carlos a su hijo. Algunos ejemplos de ellas son las escritas el 4 de mayo de 1543 en las que le aconseja lo siguiente: “Seed devoto”, “no permytays que herejías entren en vustros reynos” o “favoreced la Santa Inquisición”, “Avéys de ser hijo, en todo muy templado y moderado. Guardaos de ser furioso, y con la furya nunca executéys nada. Seed afable y humilde”, “Guardaos mucho de no dar, ny de palabra un por escrito, promesa de cosa alguna” (Ball, 2014, pp. 42-46).

Con respecto a las reclamaciones de sus derechos de patronato eclesiástico le aconsejaba en una carta fechada en enero de 1548: “(...) con la sumisión que un buen hijo de la iglesia lo debe hacer, y sin dar a los papas justa causa de mal contentamiento

vuestro”; pero “de manera que no se haga ni intente cosa perjudicial a las preeminencias y común bien y quietud de los dichos reinos” (Parker, 2015, p. 862).

Felipe II y la Iglesia

Para intentar comprender las relaciones entre la Corona y el Vaticano en la época de Felipe II, tenemos que entender que, tras el reinado de los Reyes Católicos, la Corona española disponía de ciertos privilegios (que ninguna otra corona ostentaba) que amenazaban directamente el poder del Papa, por ejemplo “el *exequatur*, el derecho a invalidar cualquier iniciativa papal que la Corona desaprobaba. Los oficiales del Rey utilizaban el *exequatur* para retrasar algunas bulas e instrucciones papales durante años, o devolverlas a Roma para que las redactaran de nuevo” (Parker, 2015, p. 2169).

Desde el punto de vista geopolítico, hay que tener en cuenta que los dominios españoles rodeaban por el norte y por el sur a los Estados Vaticanos. Debido a la guerra mantenida entre Clemente VII y Carlos V, y posterior saqueo y prisión del papa, desde el vaticano se sentía el imperio español como especialmente amenazante. A este acontecimiento habría que sumarle que Felipe II también había tenido sus más y sus menos en 1557 con Paulo IV como Pontífice, quién se había aliado en secreto con Enrique II de Francia con la intención de expulsar a los españoles de Nápoles.

Por otro lado, si analizamos la situación del clero en ésta época en España, nos encontramos con una iglesia poderosa social, política y económicamente, que contrasta con los ideales reformadores de Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, apoyados por la corona como veremos más adelante. En cifras económicas, al final del siglo los bienes de la Iglesia podrían representar la tercera parte de las rentas totales del país.

Tanto los altos puestos de la jerarquía eclesiástica (arzobispos, obispos, abades) como los oficios eclesiásticos más bajos (miembros de los cabildos catedralicios o colegiadas, parroquias, capellanías) eran ambicionados por las dos cúpulas del poder, la corona y el papado. El poder manejar esos oficios-beneficios tenía consecuencias políticas y económicas, además de religiosas, ya que los arzobispados, los obispados, las abadías y las mismas parroquias poseían riquezas abundantes. Así mismo, la jerarquía eclesiástica solía ser utilizada por la corona como consejeros y para servicios civiles o eclesiásticos.

Otra causa de conflictos permanente, fue el problema de la reforma de la Iglesia, querida más por los reyes de España que por la curia romana. Muchas son las causas que habían llevado al declive del papado en los siglos anteriores a la reforma.

En primer lugar, podemos mencionar la caída de la concepción del papado como instancia soberana universal, propiciada por los estados francés e inglés, que utilizan los servicios de eficientes asesores, profesores universitarios y publicistas que difunden criterios jurídico-eclesiástico-nacionales en contra de esta concepción.

En segundo lugar, hay que aludir a la falta de credibilidad moral del papado para convertir a la iglesia universal occidental en un estado universal teocrático. Por tanto, trataba de mantener su primado universal con diplomacia y excomuniones, interdictos, Inquisición y guerra santa.

En tercer lugar, el clero hasta ese momento dominaba la ciencia de la Edad Media, pero en el Renacimiento, comienzan a surgir núcleos culturales no dominados por este estamento.

Y en cuarto y último, hay que señalar que el declive moral de cardenales, obispos y papas influye en la formación de una cultura laica mundana y una oposición anticlerical y anticurial cada vez más fuerte, que acaba por cristalizar en los movimientos reformistas. Pensemos en que este es un momento histórico en el que muchos de los papas elegidos ni siquiera son sacerdotes en el momento de su elección. Algunos habían sido creados cardenales por papas anteriores con relaciones familiares. Por ejemplo, Paulo III había nombrado cardenales a sus nietos con 14 y 16 años. Así mismo muchos de los papas del periodo tenían, o habían tenido antes de ser elegidos como tales, relaciones ilícitas con mujeres de las que habían tenido descendencia.

Ciñéndonos al periodo de Felipe II, son bien conocidas las fricciones del monarca con la curia con respecto a la manera entender la reforma de la iglesia y de las Órdenes religiosas "A la española". Es decir, Felipe II, quién siempre desconfió de Roma en el tema de la reforma, por considerarla demasiado lenta y poco profunda, intenta acometerla y terminarla con urgencia y con radicalidad y, por supuesto, conducirla él mismo. En realidad, lo que el rey pretendía y la curia romana retrasaba una y otra vez, era que todos los frailes y las monjas abrazaran la rama reformada de las Órdenes religiosas, suprimiendo las ramas de los conventuales, que habían admitido relajaciones en sus reglas después de los desastres de la peste negra en 1348.

Este intento de reforma ya venía del tiempo de los Reyes Católicos quienes proponían que los obispos de las sedes españolas fuesen "naturales de estos reinos" (para evitar que el dinero de los beneficios eclesiásticos saliera hacia la curia romana y para que pudiesen residir los pastores en sus sedes). "(...) en el programa de los Reyes Católicos entraba que los obispos no sólo debía ser personas dignas y doctas, sino

«naturales destos reinos», porque de lo contrario no residían en sus diócesis, con grave daño espiritual de los fieles" (Llorca, 1979, p. 410).

Felipe II iría más allá al sugerir que los generales de las Órdenes religiosas que tuviesen casas en España, fuesen españoles. La propuesta fue mal vista en Roma y por las autoridades centrales de las órdenes religiosas, porque según su criterio favorecería los cismas internos (lógicamente, la cuestión económica tenía algo que ver).

No nos debemos extrañar, por tanto, de que el ciudadano español de entonces viviese la pertenencia a la iglesia de una manera peculiar, también a la española. Lo romano y lo católico contaba menos que lo español, sin que por ello se pueda hablar de situación cismática. Roma y su curia quedaban lejos, aunque la relación con ella fuera necesaria para conseguir bulas o breves, y desde el rey hasta el último creyente aceptaran su jerarquía, la relación entre ambas pasaba a través de la corona.

El reinado de Felipe II y la herejía

Para entender el apoyo de la corona a la reforma teresiano-sanjuanista, hay que ahondar un poco más en profundidad en las contradicciones asociadas al monarca y a su gestión.

El reinado de Felipe II fue en cierto sentido contradictorio, especialmente en lo que respecta al tratamiento de las herejías. Por un lado, no fueron especialmente perseguidas hasta aproximadamente 1580. Por el otro, a partir de ese momento da un viraje importante, en palabras de Joseph Pérez

España practicó una suerte de nacionalismo religioso, mezcla de intransigencia, intolerancia e imperialismo puro y simple, pero esta orientación no fue siempre

igual de intensa. A grandes rasgos pueden distinguirse dos periodos, uno que llega más o menos hasta 1580, caracterizado por el intento de no confundir lo temporal con lo espiritual, y otro en el que prevaleció la tendencia contraria. Según esto, el viraje se produjo al estallar la guerra de Flandes. Para aplastar a los rebeldes, que también eran herejes, Felipe II se vio obligado a presentar batalla en toda Europa a los protestantes, bajo la acusación de amenazar los intereses de España y dividir a la cristiandad (Pérez, 2000, p. 93).

Posiblemente este viraje se deba a la influencia que sobre este aspecto recibió de su padre y que ya hemos comentado. La opinión que tenía Carlos V sobre la herejía era significativa:

(...) antes que herejes, esos hombres y mujeres eran rebeldes que suponían una amenaza para el orden establecido y la seguridad del estado, tan fuerte era entonces la convicción -en esto Carlos V no se distinguía de los demás soberanos de su época- de que en un reino todos los súbditos debían profesar las mismas creencias (Pérez, 2000, p. 66).

Sin embargo, el espíritu del Felipe de los primeros años es el de un príncipe del renacimiento, con una extensa cultura fruto de la formación, especialmente de la recibida de sus instructores Juan Cristóbal Calvete (paje de Luis de Requesens), Honorato Juan (alumno de Juan Luis Vives instructor de matemáticas y arquitectura), Juan Ginés de Sepúlveda (instructor de historia y geografía) y Francisco de Vargas Mexía (instructor de teología). Tal y como afirma Parker, todos sus instructores habían

viajado extensamente por Europa y poseían una gran visión cosmopolita (Parker, 2015, p. 487).

En este sentido, el reinado de Felipe II en relación a los conflictos religiosos y por ende políticos, es tremendamente contradictorio. En lo que a nosotros nos afecta, el apoyo que prestará a Teresa de Jesús, a pesar de las dificultades que ésta encontró para llevar a término la reforma descalza (no olvidemos que tanto Teresa como Juan fueron investigados por la Inquisición), tiene mucho que ver con su forma íntima de vivir la espiritualidad (recordemos que tenía como libro de cabecera uno de los escritos de la propia santa) y con su mentalidad humanista y culta.

Lo que sí es cierto es que estos personajes se mueven en una época tremendamente convulsa y cambiante. Por un lado, la situación religiosa en España es delicada tras los problemas vividos con los judíos, los musulmanes y los herejes, hechos que dificultarán el planteamiento de una espiritualidad que, en principio, no debería haber supuesto un problema teológico. Por otro lado, el concilio de Trento llega tarde, tarda mucho en completarse y sus reformas no son todo lo profundas que se necesitaba. Por último, dentro del seno de la iglesia, existe una gran dificultad de control político, especialmente ésta acaba de salir de la Edad Media y se encuentra en pleno proceso de cambio, y por tanto todavía no es capaz de ejercer el liderazgo espiritual global que con el tiempo alcanzará y que los nuevos tiempos demandan.

Nuncios Papales

Es importante pararnos someramente a entender cuál es la función de la Nunciatura en este periodo, sobre todo porque la reforma teresiana gozó de la

protección de uno de ellos, Ormaneto, y tuvo que protegerse de su sucesor, Segá, quién manipulado por los Calzados trataría de frenarla.

La institución de la nunciatura pasó a ser estable en España durante el S. XVI. A diferencia de los precedentes legados papales, los nuncios permanentes no tenían una única misión que cumplir, sino que eran destacados ante un soberano con una amplia carga de competencias, muchas de las cuales exigían desarrollar asuntos durante un largo periodo de tiempo.

El lugar preponderante que la monarquía hispánica ocupó en el mapa político europeo desde momentos tempranos del S. XVI causó que la nunciatura de Madrid fuese una de las primeras en instituirse como permanente, hecho que tuvo lugar en 1504. Ese mismo peso político determinó que la nunciatura de Madrid fuese, junto con las de Viena y París, una de las de mayor responsabilidad para el enviado papal. Los nuncios de Madrid siempre fueron elegidos entre religiosos de amplia trayectoria al servicio del Estado Pontificio, y solían acumular antes de la llegada a la corte católica un importante bagaje en el desempeño de puestos destacados.

Siempre de noble familia italiana, los nuncios solían tener como primer cargo de importancia el gobierno de un obispado o un arzobispado de Italia, pasando algunos a nunciaturas consideradas de segundo rango, como eran las de Lisboa o Polonia. Solo después de haber probado su capacidad en uno o varios cargos de verdadera relevancia un religioso era destinado como nuncio a Madrid. Al mismo tiempo, tal designación era un paso decisivo hacia la consecución de la dignidad cardenalicia.

El nuncio de Madrid no solo tenía a su cargo las no siempre fluidas relaciones entre España y la Santa Sede -en algún caso incluso se planteó la supresión de la nunciatura de Madrid por parte de la Corona-. Además, debía intervenir en numerosas ocasiones para equilibrar las fuerzas políticas europeas, buscando en muchos momentos durante el S. XVII relajar las importantes tensiones existentes entre las dos coronas que se disputaban la hegemonía en el continente, la francesa y la española.

Por lo que respecta a la financiación de la nunciatura de Madrid, esta no dependía de la Cámara Apostólica, sino de otros fondos eclesiásticos, que probablemente procedían de la corona de España. En todo caso, los nuncios de Madrid tuvieron un indudable peso específico en la organización de la vida religiosa española.

(...) Contaban con una serie de privilegios que les permitía hacerse enviar, desde sus lugares de origen, tejidos, vidrios, etc.... sin el pago de las correspondientes tasas. Al igual que cuando abandonaban el cargo contaban con exenciones fiscales para poder pasar sus pertenencias por las fronteras del reino (García Cueto, 2007, pp. 126-127).

En cuanto a sus prerrogativas, la nunciatura contaba con algunas ciertamente importantes. Quizás la más destacada sería que desde 1528, gracias a una singular provisión de Carlos V, se convertiría en la suprema corte eclesiástica de apelación para el territorio que tenían bajo su jurisdicción. Esta concesión pretendía mantener los asuntos de España independientes de la corte pontificia, y si bien el nuncio tenía potestad de nombrar al auditor o juez supremo de este tribunal, éste debía ser un súbdito español, aunque no siempre se cumpliría esta condición. Esta prerrogativa es de especial

relevancia pues, aunque los descalzos contaran con la aprobación del general de la orden para realizar fundaciones y/o cambios normativos, o con el apoyo y protección del rey y del Consejo de Estado, los calzados siempre podían recurrir al tribunal de apelación para evitar los aspectos más problemáticos de la reforma descalza. Así mismo, no debemos olvidar el papel que el nuncio podía desempeñar como embajador ante Roma tanto de los intereses de los descalzos como de los calzados, según fuera su preferencia.

Organización del clero en la España previa a la reforma

A efectos de comprender algunas de las cosas que hemos de tratar al hablar de la reforma del Carmelo, no está demás repasar la división administrativa de las provincias eclesiásticas en la España del momento, la estructura de la Orden, y los generales de la misma que estuvieron implicados en los momentos de la Reforma.

La Iglesia en los siglos XV y XVI, se configuraba en provincias eclesiásticas y diócesis, y, dentro de éstas, en distritos menores que eran las parroquias, por lo general agrupadas en arciprestazgos y en arcedianatos. La Iglesia estaba también presente en las ciudades, teniendo por centros de las comunidades la iglesia catedral y las colegiatas, por referencia a un grupo de templos y ermitas, la mayor parte de ellos a punto de convertirse en distritos parroquiales localmente poco definidos. Además, en la mayor parte de las ciudades y villas existían conventos mendicantes que siguieron multiplicándose y eran centros de más intensa promoción cristiana por su mayor dedicación a la predicación popular y a la penitencia (García Oro, 2005, p. 5).

División en provincias eclesiásticas.

La configuración de las provincias eclesiásticas de España en 1498 es la siguiente:

- **Cataluña.** Compuesta por los conventos de Perpiñán, Lérida, Barcelona, Peralada, Gerona, Mallorca, Manresa, Valls, Camprodón, Tárrega, Vic, Salgar, Alcadia.
- **Aragón.** Compuesta por los conventos de Sangüesa, Huesca, Valencia, Zaragoza, Calatayud, Pamplona, Onda. Después de 1498, fundaciones en Orihuela, Viver, Castielfabit
- **Castilla.** Compuesta por los conventos de Requena, San Pablo de la Moraleja, Toledo, Ávila, Santa María de los Valles (Torresandino) y Salamanca. Después de 1498, fundaciones en Medina del Campo, Valladolid. La provincia de Castilla se divide en 1609 por decisión del capítulo general de Roma, sancionado posteriormente por el papa Paulo V, en Castilla la Nueva y Castilla la Vieja que volverían a la unidad en agosto de 1636.
- **Andalucía.** Conventos de Gibralfaró, Sevilla, Ecija y Escacena. Después de 1498, fundaciones en Jaén, Antequera, Trigueros, San Juan del Puerto, Córdoba, Alcalá de Guadaira, Granada, Carmona, Utrera, Aracena, Osuna y Castro del Rio.

Provisiones episcopales.

En relación a la provisión de cargos del clero en España, y teniendo en cuenta los aspectos mencionados en otros apartados de lucha de poder entre la monarquía y el papado a este respecto

(...) se puede afirmar que la curia mantenía con firmeza el régimen de centralización, incrementado por los pontífices de Aviñón, y que se manifestaba con fuerte colorido en la designación directa de los obispados y beneficios que se concedían en el consistorio de los cardenales; estaba en juego el poder económico de la situación eclesial. Culminaría esta acción en un fuerte sistema

fiscal, impuesto a los principales obispados e iglesias. (...) Desde el plano institucional, el señor eclesiástico, en este caso el obispo o el cabildo de la catedral, entraba a gozar de bienes de distinta índole:

- a) bienes de dominio territorial; a veces, la villa episcopal, siempre otras villas o pueblos y fortalezas, con los guardadores de las mismas y las casas, bosques, cereales, vino y productos propios de cada obispado, en especie o en dinero;
- b) los bienes de vasallaje, como tributos, portazgos, frutos decimales, minucias de la ciudad;
- c) los bienes provenientes de la jurisdicción, como penas arbitrarias o de cámara, concesión y venta de notarías y escribanías públicas, nombramiento de justicias, alguaciles y otros oficios, normalmente venales. (...) Poseían señorío jurisdiccional pleno, ya que los reyes les habían dado las tierras «con la jurisdicción civil y criminal, alta y baja, y mero y mixto imperio». Por tanto, con señorío para juzgar, dominar, tributar y poseer la tierra y los vasallos (González Novalín, 1980a, pp. 118-121).

Leyendo estas citas uno puede situarse para comprender por qué se produjeron las tensiones por el control en la elección de los miembros del clero, en especial de los obispos entre la monarquía y Roma. Es obvio que no solo era importante la capacidad de control doctrinal, sino que era una herramienta de poder económico y financiero, y en última instancia político.

Demografía.

A efectos de hacernos una idea cuantitativa sobre el peso poblacional del clero en la España del S.XVI, y por tanto de su entidad económica y social, las siguientes cifras nos pueden ayudar.

En 1591 en Castilla había 30 obispos para una población de 6.543.098 de laicos. A estos hay que añadir 33.087 clérigos seculares; 20.697 religiosos; 20.369 religiosas. Para darnos cuenta de su importancia cuantitativa y cualitativa basta hacer una pequeña comparación con la España actual, en la que hay 111 obispos, entre Arzobispos, titulares, auxiliares y eméritos (3 veces más que en el S.XVI), para una población de 46,449,565 de habitantes (siete veces más que en el S. XVI). Eso por no hablar del resto de religiosos (clérigos, monjas, monjes, etc.) lo que nos da una idea de algo que ya hemos ido apuntando durante este capítulo: la desvirtualización del significado espiritual de los príncipes de la iglesia en favor de una visión material y terrenal de sus funciones.

Bien dijo Egidio de Vitubo que la época iniciada por Sixto IV se preocupó del dinero más que del Dios verdadero, de los placeres carnales más que de los bienes eternos. (...) no raras veces olvidaron los papas que eran vicarios de Cristo y se portaron como si sólo fueran monarcas de un reino temporal (Llorca, 1979, p. 401).

Aspectos económicos del clero perteneciente a la orden de San Pedro (Clero secular diocesano).

Datos interesantes para comprender la posición del clero en la España de la época son los económicos. La subsistencia del clero se debía en gran medida a la aportación del pueblo a la sustentación de sus ministros, el pago de la parte proporcional de los frutos decimales. Sus ingresos se debían al *Beneficio*: la mitra, la canongía, la parroquia, la capellanía, la ración, etcétera. Era una masa de bienes muebles e inmuebles, urbanos y rústicos, cuyas rentas y frutos pasaban al titular del mismo. Era corriente la tentación de cobrar las rentas y descuidar el servicio pastoral o cultural debido.

Concitaban grandes apetencias de la curia romana que trató de centralizarlo. Además, si los beneficios contribuían a la curia, con otra tanta razón a las empresas públicas. Fueron duros competidores sobre una misma presa (González Novalín, 1980b, pp. 184-185).

Soportes de la economía conventual

Las formas de financiación principales de los monasterios del Carmelo eran variadas.

Concesiones reales al comienzo de los asentamientos, o a la hora de favorecer la construcción de templos o conventos. También disponían de ayudas y exenciones de carácter económico. Por ejemplo, “que pudiesen tomar agua de la fuente del huerto real y encaminarla al convento” (Velasco Bayón, 1990a, p. 317).

Fernando el Católico en 1488 “autorizó a poner las armas reales en la fachada del monasterio, en señal de custodia y salvaguardia reales; se extendía esta custodia no solo al edificio, sino también a los hermanos, imágenes, campos, viñas, huertas, molinos y a todas sus posesiones en general. Si alguien osara infringir la orden incurría en la pena de 3000 florines de oro” (Velasco Bayón, 1990a, p. 319). De lo que también se puede deducir que ya por esa época en algunos de los monasterios se disponía de huertos, y/o posesiones variadas que les permitían la supervivencia y que debían ser lo suficientemente importantes como para solicitar la salvaguarda del rey.

El soporte principal de la Orden eran las limosnas. Los conventos gozaban de gran autonomía. Habiendo gran diferencia entre los enclavados en centros urbanos (con mayores oportunidades) y los situados en el medio rural.

Algunas de las donaciones se hacían para financiar las celebraciones del culto.

Donaciones en testamentos a cambio de misas diarias en sufragio por el alma del difunto.

Los carmelitas tenían que pagar diezmos a los obispos sobre los frutos correspondientes a sus huertos. Sin embargo si seguimos a Balbino Velasco, las donaciones piadosas fueron abundantes durante el siglo XV (estando documentadas, especialmente en la provincia de Valencia y recogidos por Maria de los desamparados Cabanes, en su libro los monasterios valencianos vol. I).

Se cobraba también por servicios de botica, testamentos de religiosos, etc...

En concreto, para el colegio de Santa Ana de Medina, el P. Diego Rengifo, que fue el alma de la fundación y que provenía de familia noble, adquirió grandes propiedades que fueron donadas al colegio a su muerte.

Seguidamente se enumeran las propiedades, objeto de compra-venta: 650 obradas, poco más o menos, con las principales casas, huertas y prados y trigo de censo perpetuo en el lugar de Zofraga y sus términos; unas casas principales que lindan por una parte con el camino real que va de la villa de Zofraga a la villa de Medina del Campo; una huerta frontera de dichas casas; un prado; cuatro cargas de trigo de censo sobre los concejos de Zofraga y Rueda, por razón de unos precios que dichos concejos tienen a censo perpetuo. El precio fue de 4500 ducados para abonar en la siguiente forma: 1000 en Navidad de 1557; 800 en San Juan de junio; 1200 para fundar un censo a razón de 14.000 maravedises de millar; 2.500 restantes debían abonarse a los herederos de Alvar Pérez de Osorio. (...) Verificada la fundación del convento el 26 de junio de 1560 formalizó la entrega de bienes ante el notario toledano, Juan Sánchez de Canales. (...) “Sepan quantos esta carta vieren como yo Diego Rengifo, de la Orden de Ntra. Sra. Santa María del Carmen en la muy sobre y muy leal cibdad de Toledo, usando de un breve a mí conçedido por nuestro muy santo padre Paulo para tercio, otorga e conozco que doy e dono e fago gracia e donación, entre bibos, al monasterio de Santa Ana que yo he heregido en la villa de Medina del Campo, de todos los bienes que de yuso yran declarados con los vínculos e condiçiones y en la forma siguiente

1484, para financiar la construcción del convento anexo a la recién encomendada iglesia de Santa María in Traspontina de Roma, el capítulo general, autoriza a los provinciales a poner tasas a los maestros, priores, confesores y terminarii, todos los cuales, según la costumbre del tiempo, recibían salarios de sus conventos (Velasco Bayón, 1990a, p. 73).

Juan de la Cruz vive la experiencia de una iglesia poderosa, social, política y económicamente, que contrasta con sus ideales reformadores y los de la madre Teresa de Jesús. Aunque menos fuerte que en el siglo XVII, la Iglesia española contaba, en tiempos de Juan de la Cruz, con un potencial humano de 91.000 miembros entre clérigos, religiosos y religiosas, de los cuales vivían en Castilla 74.153. Como ya hemos detallado en otro lugar, en cifras económicas al final del siglo los bienes de la Iglesia podrían representar la tercera parte de las rentas totales del país.

Tanto los altos puestos de la jerarquía eclesiástica (arzobispos, obispos, abades) como los oficios eclesiásticos más bajos (miembros de los cabildos catedralicios o colegiatas, parroquias, capellanías) eran ambicionados por las dos cúpulas del poder, la corona y el papado. El poder manejar esos oficios-beneficios tenía consecuencias políticas y económicas, además de religiosas, ya que los arzobispados, los obispados, las abadías y las mismas parroquias poseían riquezas abundantes; además, la jerarquía eclesiástica solía ser utilizada por la corona como consejeros y para servicios civiles o eclesiásticos.

El Carmelo español

Una vez descrita la situación del clero en la España del S. XVI, comenzamos a profundizar en el Carmelo calzado, orden en la que ingresará Juan de Santo Matía (el futuro Juan de la Cruz, en el inicio de su proceso de búsqueda interior) y de la que será copartícipe de su reforma junto a Teresa de Jesús.

Comprender los orígenes de esta orden es comprender un poco mejor la mentalidad de Juan de Santo Matía (nombre con el que se bautizará a su ingreso).

Origen de la Orden del Carmelo

Parece ser que el origen de la orden se sitúa en la Edad Media, relacionado en su nacimiento con dos fenómenos característicos: el de las cruzadas y el de las peregrinaciones a Tierra Santa.

Son ermitaños, la vida eremítica florece con especial esplendor en Palestina, durante los siglos XI y XII. Uno de los lugares, al que se retiraron los ermitaños - antiguos cruzados y peregrinos de origen occidental- fue el monte Carmelo, teatro de las hazañas de San Elías. Es probable que se establecieran a finales de la tercera cruzada (1192). Estos ermitaños del monte Carmelo no profesaban ninguna de las reglas conocidas (San Basilio, San Benito o San Agustín). En torno a 1210 sintieron la necesidad de organizarse de alguna manera, para ello solicitaron al Patriarca de Jerusalem, Alberto, que les dictara unas normas para gobernarse, desde su residencia de Acre, envió una carta con la forma de vida que se conoce como regla de San Alberto.

Los ermitaños obedecían a un superior, sus relaciones eran de reverencia, sin más especificación, por parte del súbdito, y de servicio por parte del prior. Cada

ermitaño tenía su propia celda separada de los otros, donde debía permanecer noche y día meditando en la Ley del Señor y vigilando en oración. Se prescriben las prácticas comunes de penitencia, ayuno y oración. Los ermitaños se juntaban diariamente a oír misa en el oratorio que se levantaba en medio de las celdas. En otros tiempos los ermitaños de las lauras se reunían una sola vez por semana, en sábado o en domingo, para la Misa y una instrucción del «hegúmenos».

No se sabe cierto si los ermitaños carmelitas recitaban el oficio canónico; la Regla prescribe solamente la lectura de los Salmos, asignados a cada hora, según la institución de los Santos Padres y la costumbre aprobada de la iglesia. Para el ermitaño su salterio era suficiente y lo conocía en toda su riqueza y le llenaba el corazón.

A la oración continua se añadían otros dos elementos tradicionales en la vida eremítica: la pobreza y el trabajo manual con el fin de ganarse el pan diario. El C. 14 describe la armadura espiritual de la “milicia cristiana”: el encuentro del ermitaño cara a cara con Satanás en la soledad del desierto. (...) Otro punto importante es el “cristocentrismo”, capaz de dar sentido y plenitud al conjunto. (...) La vida en obsequio de Jesucristo implica abrirse desde el fondo de su ser a la palabra, escuchándola juntos, interiorizándola, formando un cuerpo con ella. Es un conocer la palabra viviéndola y celebrándola (Velasco Bayón, 1990a, p. 54).

En 1215, durante el concilio lateranense IV, se prohíbe la creación de nuevas órdenes religiosas, las que surjan de ahora en adelante deben abrazar una de las Reglas

ya aprobadas por la Santa Sede. Gregorio IX expide tres documentos en favor de los carmelitas, que habían argumentado jurídicamente su existencia a que la regla ya existía antes del concilio. Hay documentación histórica que confirma que los primeros monjes cumplían literalmente la Regla (véase *Historia Orientalis* (1216-1228) de Jacobus de Vitry, o *Speculum Historiale* de vicente de Beauvais (1240))

Es probable que dados los saqueos, matanzas y, en general, el terror imperante en la zona debido a los enfrentamientos entre cristianos y musulmanes, los pacíficos ermitaños decidieran volver a sus lugares de origen, por una mera cuestión de supervivencia.

Los primeros asentamientos carmelitas en occidente se sitúan en el desierto de la Frontaine en Chipre; en Mesina (Sicilia); Aylesford y Hulne en Inglaterra, y les Aygaldes (Marsella).

La primera fundación documentada de los Carmelitas en Europa se produce en 1235 en Valenciennes. Una vez asentados en Europa, ¿Siguieron manteniendo el mismo estilo de vida que cuando vivían en el Monte Carmelo? En principio parece que sí. Aunque parece probable que tuvieran serias dificultades para mantener la vida exclusivamente eremítica.

Después de reunirse en capítulo general, envían dos emisarios a Lyon a pedir al Papa una corrección de la Regla. En 1247 el papa Inocencio IV promulga la bula *Quae ad honores Conditoris*, en la que se incluye el texto modificado y corregido de la Regla. Los cambios más probables introducidos por el Papa son:

las fundaciones no hay que efectuarlas ya necesariamente en los desiertos, las comidas hay que hacerlas en común, se impone la recitación del oficio divino (en la versión original parece que la Regla hace alusión a la recitación de los salmos solamente), el tiempo del silencio riguroso al que va de completas a prima, la abstinencia se mitigaba en favor de los itinerantes y mendicantes (Velasco Bayón, 1990a, p. 59).

Se suceden los asentamientos en Cambridge (1247), Oxford (1253), París (1259) y Bolonia (1260).

Nicolás el Francés, general de la orden entre 1266 y 1271, escribe un opúsculo muy duro *Igneae sagitta* (dardo incandescente), en el que nostálgico de los orígenes eremíticos, vierte la amargura de su alma, al ver a los carmelitas fuera de la soledad. Dimitió de su cargo para retirarse a la soledad del Monte Eratrof. Ya se menciona en ese texto la contemplación como la herramienta de trabajo y de acceso a la experiencia religiosa de los monjes carmelitas originales.

Podemos ya apreciar en esta época, 400 años antes de la reforma, una cierta disensión dentro de la orden, entre aquellos que quieren mantener el espíritu original de la Regla, y los que ya están asentados en los centros culturales europeos.

Organización de la Orden

Además de la Regla, los documentos que nos brindan más información sobre la configuración y régimen dentro de la orden, son las constituciones de 1281 y 1294, que dependen en gran parte de los Dominicos.

Se configuran como una orden mendicante en 1298, superando cierto periodo de incertidumbre, con Bonifacio VIII.

Mientras agoniza en oriente la orden, en occidente se abre a la cultura con el nombramiento de un maestro por la universidad de París, Gerardo de Bolonia, como general de la orden.

Los conventos se rigen por un prior, quien debe celebrar todas las semanas capítulo conventual en el que los hermanos confesaban algunas de sus faltas, para corregirlas; estaba asistido por consejeros, elegidos por los miembros del capítulo conventual. Si el convento no tenía subprior, en ausencia del prior, se nombraba un vicario.

Los conventos de una nación, región o comarca formaban una provincia, presidida por un provincial. Al capítulo provincial que se celebraba anualmente - la práctica trienal data de 1586- debían asistir todos los priores además de otros miembros cualificados, como ex-provinciales, maestros en Teología, etc. En estos capítulos provinciales se elegían cuatro definidores, quienes llevaban el orden del día en los asuntos de la provincia, entre ellos la promoción de estudiantes a las universidades, tasas, etc. Se elegían en el mismo dos socios para el capítulo general, al que asistían los provinciales. Probablemente el capítulo general se celebraba cada tres años.

Los priores, provinciales y generales permanecían en sus cargos indefinidamente; solo la renuncia o privación les removía de los mismos. Al final del mandato daban cuenta de su actuación, lo que constituía para ellos un

capítulo de culpas. Los provinciales podían ser cambiados, tanto en el capítulo provincial, como en el general. Excepto en caso de muerte, no parece que los priores fueran elegidos por la comunidad.

En cuanto al rito litúrgico observaban el del santo Sepulcro, lo que supone un gesto reverencial hacia los orígenes de la orden en Palestina. Lo codificó más tarde Liberto de Beka y mereció la aprobación del capítulo general de Londres de 1312.

Si bien la primitiva comunidad de monte Carmelo podía estar compuesta fundamentalmente por hermanos laicos, pronto se detecta una evolución hacia un estado clerical (Velasco Bayón, 1990a, p. 62).

Las fundaciones en España comienzan en torno a 1270, cuando ya eran numerosas en Europa. Las más importantes en la Corona de Aragón, buscando la identidad en el trabajo apostólico y en el estudio.

Estructura.

La estructura de funcionamiento de la Orden es la siguiente:

- A la cabeza de la Orden estaba el General.
- La provincia es dirigida por el provincial.
- En cada convento: un prior, un superior y un vicario.
- El capítulo conventual es semanal.
- El capítulo provincial era anual, desde 1586 va a ser trienal.
- El capítulo general, al parecer se celebraba cada tres años.
- Entre todos los priores se eligen: cuatro definidores para los asuntos y dos socios para el capítulo general.

Durante los tres primeros cuartos del S. XV, los franceses mantuvieron su monopolio del oficio de prior general: hacia el final de este siglo el oficio pasó a los italianos, no sin ciertas manipulaciones de los papas, que razonablemente preferían en aquellos peligrosos tiempos que las órdenes religiosas tuviesen su base jerárquica al sur de los Alpes (Smet, 1987, p. 97).

Sixto IV promulgó la bula “*Mare Magnum*”, reuniendo y confirmando todos los privilegios anteriores y concediendo algunos más. Entre los nuevos estaban el derecho a hacer funerales sin el consentimiento del párroco, aceptar legados o fundaciones sin el acostumbrado porcentaje para la parroquia, inmunidad de censura, etc. (...) La *Mare Magnum* carmelita está contenida en la bula *Dum Attenta*, de 28 de noviembre de 1476 (Smet, 1987, p. 105).

León X, en la bula de 19 de diciembre de 1516, *Dum intra mentis* arcana atenuó alguno de los privilegios más exagerados.

Juan Soreth escribe: “la Regla y las constituciones de la Orden están ahora descuidadas por doquier ¿Quién las guarda o quién las conoce?” El peor rasgo de la situación es que costumbres cómodas se habían solidificado en la legislación y sólo podían cambiarse o desaparecer por una profunda reestructuración. La relajación del espíritu de la Orden es evidente en tres aspectos básicos: la vida de oración, la práctica de la pobreza evangélica y la observancia de la vida común (Smet, 1987, p. 106).

Quizá el mayor defecto en la vida religiosa de la época sea la falta de observancia de la pobreza o, más bien, el modo de interpretar la misma pobreza. Juan Soreth establece claramente el principio que seguía siendo la norma para la pobreza religiosa: “Los miembros de esta Orden están obligados a la vida de pobreza y han de renunciar a toda propiedad. Pueden poseer en común, pero en modo alguno en privado”. (...) La ley, no obstante, iba haciéndose muy elástica al aplicar los principios. Los permisos no solo se extendían a cosas de poco valor y uso diario; no existía tampoco límite para la cantidad de dinero y objetos de valor ni para el tiempo en que podían tenerse. (...) El “permiso” requerido no era tanto pedir consentimiento cuanto hacer saber al superior cuáles eran las propias posesiones. (...) La pobreza evangélica aquí no excluye la propiedad como tal, sino el ejercicio privado de la propiedad, fuera de la fraternidad (Smet, 1987, pp. 108-109).

Un religioso podía construir o comprar su convento su celda o cuarto (*hospitium*), pero no podía venderlo o legarlo a otro. (...) Algunos Hermanos acumulaban sumas considerables de dinero. Se prohibía a la comunidad pagar rentas a religiosos a cambio de capital (*redditus ad vitam*), pero el religioso podía redimir censos que la comunidad había contraído con extraños, en cuyo caso ésta tenía que pagar al religioso mientras viviese (Smet, 1987, p. 109).

Dentro de la orden la vida en común estaba en situación lamentable; cada uno se buscaba su vida. Llegó a haber dos niveles de vida: uno de acomodados y otro de necesitados.

Forma de vida de los primeros monjes.

Existe, como ya hemos comentado, una devoción desbordante a la virgen y al profeta Elías. Veamos las directrices ascético-místicas que se describen en el Libro de la Institución:

La vida de perfección religiosa encierra dos fines: uno podemos nosotros con nuestro esfuerzo y ejercicio de las virtudes, ayudados de la divina gracia, conseguirle. Este fin consiste en ofrecer a Dios el corazón santo y limpio de toda actual mancha de pecado. El otro fin de la vida santa eremítica es don totalmente gratuito de Dios y que Él comunica al alma. Consiste en que no sólo después de la muerte, sino aún en esta vida mortal, ya da a gustar en el efecto del amor y en el gozo de la luz del entendimiento algo sobrenatural del poder de la presencia de Dios y del deleite de la eterna gloria (Ribot, 2012, pp. 21-22).

La edición príncipe de este libro se publica en 1507 en Venecia y “con anterioridad al S. XVII, fue el principal tratado de lectura entre los religiosos” (Velasco Bayón, 1990a, p. 147).

De ello podemos deducir que a principios del S. XVI aún existía una fuerte tradición eremítica dentro de la Orden del Carmen, en otra parte del texto afirma

Retírate, pues, del mundo, de las ocurrencias de las gentes, no sea que viviendo en la ciudad, te veas forzado a hacer voluntariamente lo que no necesitaba tu natural; tal sería que te airases con la ira de otro, o tengas que soportar las luchas de otro, o sea ocasión de tu caída la mirada de la mujer desenvuelta, o te atraiga a brazos ilícitos la belleza encantadora de su cuerpo, o te sujeten los lazos de la

avaricia o de los otros vicios; de todo esto, se ve libre el que vive en la soledad (Ribot, 2012, p. 35).

Esta constituiría la vertiente negativa de la búsqueda de la soledad, en cierto sentido la evitación de los pecados del mundo. Pero existe una vertiente positiva de esta experiencia y es la posibilidad de disfrutar de la presencia de Dios; si no existen distracciones es más sencillo hacerse consciente de la presencia. Es el gozo de la contemplación de Dios.

Además el Libro de la Institución, insta al monje a la renuncia total. Esta renuncia comprende cuatro grados:

Primero: renuncia de los bienes, del alejamiento de la patria y de la familia. “Aléjate de las cosas perecederas de este mundo dejando de corazón y de obra todos tus bienes terrenos y hasta el poder de tenerlos, por mi amor. Porque este es el camino más fácil y más seguro para caminar a la perfección y también para llegar al reino de los cielos” (Ribot, 2012, p. 26).

Segundo: renuncia de la propia voluntad y de la sujeción de las inclinaciones de la carne. “No te dejes arrastrar de tus pasiones y apártate de tu propio querer, prescindiendo totalmente de él y entrégate a la voluntad del Superior sometirtiéndote humildemente por mi amor hasta la muerte” (Ribot, 2012, p. 29).

Escucha como tienes que llevar la cruz. El que está clavado en la cruz, ya no puede mover sus miembros, ni aun darse vuelta según desee, sino que ha de estar necesariamente fijo e inmóvil donde le clavó y como le clavó el crucificado; de este modo has de permanecer tu clavado y te has de negar a tí

mismo, sin que escoja tu voluntad lo que al presente te agrada y deleita, sino que has de alcanzar con toda tu voluntad lo que la mía dispone de tí y todo el tiempo que en la tierra vivieres, vivas no conforme a las pasiones humanas, sino conforme a la voluntad de Dios (Ribot, 2012, p. 30).

Tercero: castidad y soledad en que debe vivir el monje.

Cuarto: caridad perfecta y huida de los vicios.

Otro de los temas centrales en cuanto a normas disciplinarias en los conventos es el tema de la clausura. Entendida esta de dos maneras, que los monjes no salieran, y que los seglares no pudieran entrar. Sólo podían salir de dos en dos, vestidos con capa blanca y capucha, y cubierta la cabeza. Estaba expresamente prohibido salir del convento por las noches.

Así se dieron órdenes (existen documentos desde 1477 que prueban estas afirmaciones) de que los secretos de los conventos no debían aflorar al exterior, de que no debía acogerse a religiosos de otros conventos, de que los priores debían residir en sus conventos, de que los conventos permanecieran cerrados y se nombrara a porteros en ellos.

Otro capítulo importante era el relativo a la pobreza, había que conservar los bienes, realizar inventarios, elegir a un bursario para llevar las cuentas conventuales.

Se prohibían los juegos de cartas y dados, debía respetarse una uniformidad de vestuario y peinado, y obligación de los sacerdotes de celebrar misa todos los domingos y días festivos.

Decadencia de la orden en España.

Dos elementos se constituyen como claves para el declive de la orden en España. Por un lado la peste negra, que se cebó en Cataluña entre los años 1347 a 1397. Y por otro lado el cisma de Occidente.

Sobre la peste negra hay cronistas que señalan que la peste fuera la responsable de la extinción de dos terceras partes de la población lo que probablemente afectara en una proporción similar a los monjes carmelitas existentes en esa época.

Sobre el cisma de Occidente (1378-1417) La iglesia, así como la orden se dividió en dos obediencias. Las provincias españolas que reconocían al papa de Aviñón, reconocían, como general, al catalán Bernardo Oller, destituido por Urbano VI; mientras que se nombraba como general de la parte romana, a Miguel Aiguani. El cisma fue funesto para las órdenes religiosas, para empezar afectó a la expansión en el centro y en el sur de España. El cisma produjo cierto desconcierto y relajación.

Obviamente también afectó la propia inestabilidad política.

Existe una carta de Fernando el Católico fechada en abril de 1490 en la que afirma “la grande dissolución y desorden en que se dize los frayles y convento del monasterio de Santa María del Carmen de mi cibdad de Barchinona, de presente biven, apartados totalmente de la observancia de su regla y natural religión” (Velasco Bayón, 1990a, p. 159).

Después de solicitudes constantes por parte de los Reyes Católicos desde 1478, Alejandro VI acometía la reforma de las órdenes mendicantes, recayó el cargo de reformador de los carmelitas en la persona del vicario general para las provincias de

España, Guillermo Tolzá. De los carmelitas de Castilla se ocupó, por orden de la Reina Isabel

De los carmelitas de Castilla se ocupó en un despacho de 1501 al embajador de Roma, Francisco de Rojas, encargándole procurarse, para la reforma de los trinitarios, mercenarios, premostratenses y carmelitas una bula en la que el papa «somete la reforma de dichos monasterios al arzobispo de Toledo y al obispo de Palencia, y a cada uno de ellos yn solidum, y mande que de aquí en adelante los provinciales e ministros que ovieren, de ser en las dichas casas sean trienales, y los religiosos biban en comunidad e guarden toda su regla». No sabemos si la negociación del embajador surtió efecto inmediato. Lo cierto es que por los años 1502-1503 el arzobispo de Toledo, Cardenal Francisco Ximénez de Cisneros, por medio de sus delegados, intervino en la reforma de distintos conventos carmelitas de Castilla, como «reformador e visitador de los monasterios, e casas de religiosos de las quatro órdenes mendicantes» (Velasco Bayón, 1990b, p. 165).

Sin embargo los nobles intentos de Tolzá no tuvieron el suficiente respaldo en Roma, para que la causa de la reforma siguiera adelante.

El colegio de San Andrés.

Parece que los carmelitas se establecen en Salamanca sobre 1480, y debieron incorporarse a la universidad en los años de la fundación. El prior fr. Sebastian de Oliva indica en un escrito de 1587 “es colegio incorporado a esta universidad, y como tan

antiguo tiene posesión de argüir en los grados de Teología en lugar antiguo” (Velasco Bayón, 1990a, p. 259).

En el capítulo general de Padua de 1532 aparece “no como Stadium Générale con estudios y profesorado propios, sino como colegio interprovincial destinado a los estudiantes de las distintas provincias españolas que frecuentas las aulas de la universidad salmantina” (Velasco Bayón, 1990a, p. 260).

En el capítulo de Venencia de 1548, se declara oficialmente al convento de San Andrés, como colegio de todas las provincias de España.

Se obligaba al prior a recibir a todos los estudiantes de otras provincias con letras divisorias de sus superiores. Debían pagar diez escudos al año. El prior y convento no podían obligar a los estudiantes a celebrar más de dos misas a la semana. A los estudiantes se les debía tratar bien y alimentar convenientemente (Velasco Bayón, 1990a, p. 260).

En el capítulo de Roma de 1564,

(...) se instaba al provincial y maestros de la provincia de Castilla a que lo ampliaran, que se alimentara convenientemente a los estudiantes y se recibieran caritativamente los de las otras provincias de España y también de Portugal. Se les exigía al mismo tiempo una disciplina rigurosa. Una vez admitidos en el colegio, solamente podían salir del mismo para asistir a la universidad, lo que debían hacer de dos en dos, vestidos con capa blanca y caminar con religiosa compostura (Velasco Bayón, 1990a, p. 260).

Si analizamos las licencias otorgadas para enseñar Teología al P. Miguel de Madrigal en 1539 o al P. Ambrosio Vallejo en 1594, podemos afirmar que en el colegio se daban clases complementarias de Teología, lo que nos da una idea mayor sobre cómo Juan de la Cruz es ordenado sacerdote con sólo dos años de estudios de Teología en Salamanca (sobre todo si tenemos en cuenta que los estudios constaban de cuatro años). La posibilidad que queda abierta es que pudiera demostrar su competencia al haber doblado clases de Teología en la Universidad y en el Colegio. Esta tesis es defendida por el P. Crisógono de Jesús Sacramentado y por Balbino Velasco, sin embargo el P. Garrido no está de acuerdo. No existe documentación específica sobre este tema, pero por lo ya mencionado, esto parece que pudiera ser razonable.

Las distintas reformas

En tierras de Castilla y en la segunda mitad del S. XVI, coincidieron tres movimientos reformistas: la reforma oficial romano-tridentina, propiciada por las autoridades de la Orden; la de Santa Teresa que surgió, podríamos decir, de la base; y la del Rey, a través de los obispos. Esta coincidencia trajo consigo conflictos jurídicos con situaciones difíciles para instituciones y personas (Velasco Bayón, 1990a, p. 85).

Reforma oficial romano-tridentina.

Antes de la reforma protestante, nos encontramos con la preocupación de un prelado Luis de Amboise (1474 - 1503) por acometer una reforma de la iglesia. Después de reformar a los franciscanos y dominicos de su diócesis, se centró en los Carmelitas (Smet, 1987, p. 166). No obtiene grandes resultados, como tampoco los obtiene Terrase,

provincial de Roma entre 1501 y 1509. Sus reformas se refieren principalmente a cosas externas:

Intentó erradicar la práctica de conferir grados sin el estudio requerido. (...) Concedió dispensas con mano muy liberal: para aceptar capellanías en iglesias o en servicio de la nobleza, para permanecer fuera de la Orden con los parientes, para tener una habitación (algunas veces con jardín) y para comer en privado con un compañero o un siervo (Smet, 1987, p. 171).

Las reformas llevadas a cabo por el Beato Bautista Mantuano son más de orden religioso y de organización conventual. “Los priores locales no deberían excederse en su autoridad, sino tratar bien a los Hermanos de modo que todos pudieran vivir en paz y caridad; los guardianes de las llaves de la caja de la comunidad (*clavarii*) se debían elegir donde hubiese al menos cuatro electores sin contar al prior. El *oficio divino* se debe cantar públicamente donde haya al menos cuatro sacerdotes o diáconos. Sólo Hermanos de buena conciencia y estudio deben ser prelados de la Orden; ninguno debe ordenarse sacerdote si no sabe leer y no tiene la edad requerida. Para que la Orden no aparezca inferior a otras, se ha de erigir una casa de estudios en San Martín ai Monti, en Roma,

(...)porque falta a nuestra Orden un estudio general en la principal ciudad del mundo, donde otras órdenes mendicantes tienen abundancia de hombres ilustres y multitud de estudiantes. Todos los conventos, especialmente los más grandes, deben tener un gramático, un maestro de canto y otro para la instrucción de los novicios (Smet, 1987, p. 173).

A su muerte Bernardino Landucci asume el generalato de la Orden y continúa en la línea de Terrase, “concediendo conventos como beneficios. El beneficiario se convirtió en prior *in perpetuum* y gozaba de la titularidad de todos los ingresos, pero tenía la obligación de mantener a la comunidad” (Smet, 1987, p. 177).

Reforma del rey Felipe II.

Es posible que el mayor conflicto entre Felipe II y Roma comenzara en el papado de Pablo IV (Juan Pedro Carafa). Este papa sentía una profunda animadversión hacia España, que le llevo a incitar al Rey francés a que rompiese los tratados y atacase a las tropas españolas en Italia. El fracaso fue sonado, pues el Duque de Alba (Fernando Álvarez de Toledo) les infringió sucesivas derrotas y posteriormente el 10 de agosto de 1557, las tropas de Felipe II, le infringieron a los franceses una sonada derrota en San Quintin.

A partir de esos momentos lo que el Rey de España y sus ministros consideraban privilegios inviolables de la Corona, se interpretaba en Roma como rebeldía y violación de los derechos papales.

“Disponía el rey, en primer lugar, del privilegio de proveer los obispados y demás prelación y beneficios eclesiásticos, los cuales habían sido declarados de Patronato Real. El derecho del papa de aprobar las provisiones reales carecía totalmente de influencia, dado que con la aprobación pontificia se contaba siempre. De gran importancia era también la suprema inspección que por medio del Consejo Real ejercía el rey sobre los tribunales eclesiásticos por la llamada ley de fuerza, o recurso de fuerza (...) tiene derecho adquirido y posesión

inmemorial para deshacer las fuerzas o abuso de autoridad que intenten los ministros eclesiásticos. (...) La más importante prerrogativa de la corona era, sin duda, la llamada retención de bulas, por la cual la ejecución de cualquier disposición pontificia, desde una mera concesión de indulgencias hasta las credenciales del nuncio de Madrid, había de someterse al inexorable *placet regium*. (...) Además el permiso de ejecución debía ser ratificado, a veces, por distintos oficiales del Consejo y de la Cancillería, quienes cada vez cobraban una tasa. (...) Estos privilegios formaban parte de la herencia política de los Reyes Católicos” (Smet, 1990, p. 202).

Corrientes de reforma del Carmelo Calzado.

Todos los autores (Steggink, Velasco Bayón, Smet, etc) están de acuerdo en afirmar que

En tierras de Castilla y en la segunda mitad del S. XVI, coincidieron tres movimientos reformistas: la reforma oficial romano-tridentina, propiciada por las autoridades de la Orden; la de Santa Teresa que surgió, podríamos decir, de la base; y la del Rey, a través de los obispos. Esta coincidencia trajo consigo conflictos jurídicos con situaciones difíciles para instituciones y personas (Velasco Bayón, 1990a, p. 85).

Pero estas reformas ya venían de antes, ya hemos mencionado al hablar del origen de la Orden, que a partir de la bula *Dum Attenta* promulgada por Sixto IV el 28 de noviembre de 1476, se produce una relajación de la regla. No será hasta León X,

treinta años después el 19 de diciembre de 1516 en su bula *Dum intra mentis*, que se eliminan algunos de los privilegios más exagerados.

Es en este ambiente en el que Jean Soreth, general de la Orden Carmelita entre 1451 y 1461, en el que inicia al llegar al generalato de la Orden, la “observancia” más estricta de una regla mitigada. En España esta observancia más estricta no se arraiga, como tampoco lo hicieron la reforma monástica del Cardenal Cisneros, ni las intervenciones de los Reyes Católicos.

Capítulo 4

Juan de la Cruz. Aspectos biográficos

Introducción

Esta tesis no es ni pretende ser un estudio biográfico de Juan de la Cruz, simplemente aportar al lector algunas claves biográficas que pueden ayudarle a comprender las vivencias de Juan, las imágenes que integra y el trabajo que realiza con ellas. Siendo también consciente, tal y como afirma Luis Montiel, que es imposible ver las cosas con la mentalidad de un siglo pasado porque ya no se disponen de las conexiones simbólicas necesarias.

No nos exigiéremos, ni reclamaremos del lector, otro sentimiento que la nostalgia: el dolor (*algos*) producido por el deseo del regreso (*nostos*) a un lugar que, debemos ser conscientes de ello, estará siempre más allá: del espacio, del tiempo, de nuestra capacidad de comprensión. (...) Buscaremos, juntos quien me lea y yo, un saber, pero ese saber tendrá unos rasgos peculiares: nunca se reclamará definitivo y estará rodeado, como los cometas, de un halo ardiente, en este caso de emoción. Tendrá un inevitable componente estético en el más puro sentido del término (*aisthesis*=*sensación*): conoceremos sintiendo; y lo que sentiremos será una indefinible mezcla de esa nostalgia de la que hablaba y empatía con unos seres con los que nunca nos será dado hablar, salvo en el caso de que nos aventuremos a hacer de nuestro viaje hacia atrás una *nekyia*, un descenso al inframundo (Montiel Llorente, 2018, p. 12).

Es en ese momento cuando hay que construir nuevos puentes. En palabras de

Jung

Los mitologemas, en que reposan en última instancia todas las religiones, son...expresión de acontecimientos y experiencias anímicas interiores y permiten y permiten mediante la «anamnesis» cultural la conexión continua de la consciencia con lo inconsciente, que saca a la luz al principio y continuamente las imágenes primigenias. En virtud de estas fórmulas e imágenes, lo inconsciente está suficientemente expresado en la consciencia y sus agitaciones instintivas pueden ser transmitidas sin fricciones a la consciencia, de modo que esta no pierde nunca sus raíces instintivas.

Pero, si algunas de estas fórmulas se quedan anticuadas, es decir, si pierden su conexión comprensible con la consciencia del presente, los actos de elección y de decisión de la consciencia se apartan de sus raíces instintivas y surge una desorientación [...ya que los puentes con lo inconsciente se han desmoronado] (Jung, 2006, párr 251-254).

Por tanto, en este capítulo vamos a tratar de construir el marco biográfico y, en cierta medida ideológico, del autor de *Noche Oscura*. No será este un capítulo biográfico al uso, queda fuera de nuestro ámbito de estudio²¹, pero si es necesario enmarcar en cierto sentido a la persona para entender la experiencia. Tengamos en cuenta que para Juan de la Cruz lo importante no es el conocimiento, es la experiencia vivida.

21. Para ello ya hay varias y excelentes biografías escritas desde diversos ámbitos. Están las clásicas de Crisógono de Jesús, que hasta la fecha es la biografía “oficial” de la Orden. La crítica de Jean Baruzi. La “monumental” de José Vicente Rodríguez. La “psicoanalítica” de Rosa Rossi. Y no podemos olvidar la de Edith Stein, o más recientemente la de José Jiménez Lozano, o Teófanés Egido.

Biografías vs hagiografías

Para comenzar a hablar de los aspectos biográficos de Juan, hemos de hablar de las dificultades que su biografía a deparado a los autores que han intentado acometerla.

Ricardo García-Villoslada (citado en la *biografía monumental* de José vicente Rodríguez), afirma: “Cada biógrafo proyecta sobre su figura diverso rayo luminoso, más claro o más oscuro, verde, azul o rojo, según sus preferencias o según la mentalidad, estilo y la moda de la época en que se escribe” (Rodríguez, 2012, pos. 357). Yo añadiría que también depende de las propias proyecciones que hace el biógrafo en función de su propia configuración psíquica y de lo que *necesita* encontrar en el personaje autografiado. Además, Juan de la Cruz tampoco nos lo pone fácil. De Juan, al contrario de lo que ocurre con Teresa de Jesús, nos han quedado un puñado de cartas, y apenas ningún documento personal más. “Primero que Juan de la Cruz no se describió a sí mismo en ningún momento” (Baruzi, 1991, p. 42; Rossi, 2010, p. 12). “(...) muy recatado en lo que se refería a su persona, a sus sentimientos más íntimos, a los favores que recibía de lo alto, pero he procurado, con la ayuda de los mejores testigos, sorprenderle debidamente para que se nos manifieste como era” (Rodríguez, 2012, pos. 357).

En cuanto a las biografías que, del santo, se han hecho a lo largo de la historia, hemos de hacer una distinción importante. Primero, tenemos las biografías Sanjuanistas realizadas en el siglo XVII, llamadas hagiografías, que se centraban en un modelo particular de santidad barroca

Y es que el fabricar la vida de un santo, en mayor medida si se trataba de un santo en vías y deseos de beatificación o canonización canónica, no era un quehacer crítico, racional, como pudiera entenderse después. Debía atenerse, ante todo, a construir ejemplo conforme al modelo ideal: la verdad que se buscaba no se cifraba, no se podía cifrar, tanto en la histórica del rigor crítico cuanto en la pedagógica y ejemplarizante de sus mentalidades entusiasmadas por lo clamoroso, lo llamativo, lo espectacular y extraordinario (Rodríguez, 2012, pos. 454-455).

Y en el mismo texto una cita a la profesora Ana Díaz Medina

(...) por esto, inconscientemente, el rigor científico y la verdad histórica quedan subordinados a otro objetivo: mostrar un modelo de santidad, describiendo una vida ejemplar, sin la más mínima fisura, que sirviera de ejemplo de comportamiento a los lectores y, Lo que podía ser aún más importante, que criara el clima adecuado para un proceso de beatificación. Para lograrlo el hagiográfico ilumina determinados aspectos de la vida del personaje, dejando otros en la sombra, consciente o inconscientemente, induciendo además al lector a dar una interpretación sobrenatural de cuestiones que, muchas veces, estaban simplemente en la órbita de los acontecimientos cotidianos (Rodríguez, 2012, pos. 455).

En cuanto a si existe una biografía que dibuje la realidad histórica y personal del hombre Juan de la Cruz hay dos posiciones básicas, las que lo niegan rotundamente, sus máximos exponentes son Jean Baruzi, Rosa Rossi y Teófanés Egido, la postura

moderada de Juan Vicente Rodríguez y Eulogio Pacho, que afirman que básicamente si se puede documentar una parte importante de la vida de Juan de la Cruz, aunque haya aspectos que aún quedan por desvelar. Además consideran que no se pueden desestimar las fuentes porque hagan referencia a la santidad de Juan de la Cruz, o sean consideradas fuentes hagiográficas “Una biografía seria y rigurosa de fray Juan pide aquilatar, comprobar y cribar y conjugar infinidad de datos esparcidos por documentación dispersa y heterogénea” (Rodríguez, 2012, pos. 489).

De esta primera dificultad se deriva la segunda, el problema de las fuentes. Lo ideal es contar como fuente primaria de información el propio material que el autor ha dejado sobre sí mismo, diarios, correspondencia, etc. Pero como ya hemos comentado en párrafos anteriores, Juan de la Cruz es poco dado a hablar de sí mismo y, además, nos han llegado muy pocos documentos autógrafos suyos, baste comparar el volumen de correspondencia que conservamos de Teresa de Jesús (153 cartas) en comparación con el conservado de Juan de la Cruz (solo 33). En palabras de Ros García, “No es sólo que a él le tuviese sin cuidado asentar y comentar su andadura; es que, dada su afición (forzada por la lealtad o por la caridad) a quemar, tragar y comer documentos personales comprometedores al ser arrestado” (Ros García et al., 1993, p. 61). Por todo ello, apenas si disponemos de esta fuente primaria de información.

La siguiente fuente más importante son las “declaraciones y juicios de Santa Teresa de Jesús sobre Juan de la Cruz” (Rodríguez, 2012, pos. 541), fundamentalmente a través de sus cartas.

Por último, y estas son las más cuestionadas siempre, aunque es la mayor fuente de documentación de la que se dispone, disponemos de las Actas de gobierno y primeras declaraciones de los testigos, publicadas en la Biblioteca Mística Carmelitana, volúmenes 10, 13, 22, 26; las actas de los procesos de beatificación y canonización, conservados en los manuscritos nº. 12.738 y 19.407 de la Biblioteca Nacional de Madrid; Biblioteca Mística Carmelitana, volúmenes 24, 25; Archivo Secreto Vaticano, Manuscritos nº 2838, 2862, y manuscritos del Archivo Secreto Vaticano, Congregación de ritos, nº 2864, 2865 y 2867. Sobre estas fuentes, existen ciertas dudas expresadas por varios autores a lo que José Vicente Rodríguez responde

Naturalmente que no todas las declaraciones de los testigos tienen el mismo peso o valor; por ello, se impone, sin falta, un discernimiento claro y sin prejuicios. Ahora ya no hacen al caso las declaraciones sobre milagros, curaciones, etcétera. En este discernimiento crítico entra saber distinguir aquellas respuestas que se dejan llevar simplemente por la pregunta recibida, de aquellas otras que se ven llenas de contenido y que aportan la experiencia personal del declarante y enriquecen el acervo de las noticias más auténticas sobre la vida y obra de Juan de la Cruz (Rodríguez, 2012, pos. 741).

Otros documentos de interés son las notas del P. Andrés de la Encarnación sobre la publicación de textos Sanjuanistas deformados. Parte de estas notas se encuentran en la BNM manuscritos 3180, 3653, 13482 y 13484. Y las del P. Manuel de Santa María también en la BNM manuscrito nº 13245.

La tercera dificultad, aunque no se si llamarla de esta manera, es que la mayor parte de las biografías realizadas hasta la fecha lo han sido por Carmelitas, lo cual tiene una lógica aplastante y no creo que sea motivo de descalificación *per se*. Pero siembra la duda sobre si el perfil se realiza desde la óptica cristiana o histórica.

Se ha convertido ya en un lugar común, si bien discutido, la opinión de que San Juan de la Cruz ha sido biográficamente deformado, tanto por la debilidad de los testimonios históricos existentes sobre algunos aspectos de su vida, como por los intereses de la orientación ortodoxa triunfante en el seno de la propia orden carmelitana, escindida desde finales del siglo XVI en facciones: una línea más humanista y misional, y otra de talante rigorista-observante, etc. (...) Por ello, San Juan de la Cruz ha pasado a convertirse en un tema de estudio que posibilita perspectivas de interpretación multiformes: desde quienes le consideran como humanista inquieto, de espiritualidad depurada y ciertos toques erasmistas, hasta los que hacen hincapié en el contemplativo eremítico y penitente (...) (Rodríguez -San Pedro Bezares, 1997, pp. 311-312).

Particularmente, he tratado de ceñirme lo más posible a los hechos históricamente comprobados, dado que mi interés es acercarme lo más posible a la psicología de Juan, teniendo en cuenta que lo que trato de analizar son las imágenes que surgen de su inconsciente, su método de trabajo con ellas y cómo esas experiencias numinosas son una fuente de sabiduría que el hombre contemporáneo puede seguir utilizando para contener experiencias que de otro modo podrían convertirse en patológicas. Y, por demás, hacer visible una línea relacional entre este autor y su metodología y la empleada por Jung cuatro siglos más tarde. Veremos que son autores

distintos, que trabajan desde ámbitos distintos, en tiempos distintos, pero que aún así comparten muchos elementos, particularmente los enraizados en la profundidad.

Saque el lector sus propias conclusiones.

Pero para ayudar al lector a situarse en el contexto de la vida de Juan de la Cruz, vamos a comenzar por una pequeña correlación de acontecimientos biográficos, que no pretende ser exhaustiva. Sino simplemente ayudar a situarnos en los momentos biográficos que creemos marcan la personalidad de Juan de la Cruz, y que nos permiten contextualizar su obra.

Un poco más adelante nos centraremos en cinco aspectos, su situación familiar, su elección del Carmelo como Orden en la que ingresar, su formación, su experiencia como director espiritual y su experiencia de cárcel.

Pero vamos con el principio. Una cronología básica que nos permita situarnos en cada momento vital.

Cronología de Juan de la Cruz

1542: (24 de junio o diciembre) nace en Fontiveros de Gonzalo y Catalina Álvarez.

1545: muere su padre.

1548: por estas fechas ya ha muerto su hermano Luis.

1549-50: su hermano mayor Francisco se casa con Ana Izquierdo.

1551: llegada a Medina del Campo.

Ingreso en el Colegio de la Doctrina: una especie de orfelinato. Aprende a leer y escribir. Le sirve a Catalina para aliviar las cargas familiares. Son pobres de solemnidad. Viven de la caridad en Medina del Campo.

1552: entra a servir en el Hº de las Bubas, también llamado de Nuestra Señora de la Concepción.

Pedía limosna para los enfermos del hospital y los cuidaba. Es un hospital en el que la mayoría de enfermos lo eran de enfermedades de transmisión sexual. Especialmente sífilis.

1559-1563: entra en el colegio de la Compañía recientemente abierto: Escuela Superior de estudios humanísticos. Tiene 17 años.

1563 (24 de febrero): ingreso en el noviciado carmelitano de Santa Ana de Medina. Tiene 21 años.

1564 - 1568: profesora en el mismo convento de Santa Ana.

En los últimos meses del año se traslada a Salamanca, estableciéndose en el convento-colegio de San Andrés. Cursa estudios de letras, filosofía y teología en la Universidad de Salamanca. Aparece matriculado como artista-filósofo.

1567: es nombrado prefecto de estudiantes. Es ordenado sacerdote a principios de verano. Regreso a Medina para celebrar su primera misa. Encuentro con Teresa de Jesús que se encuentra fundando el segundo convento de Carmelitas descalzas. Tiene 25 años y Teresa tiene 52 años. En noviembre-diciembre regresa a Salamanca y se matricula como teólogo en la Universidad.

1568: prosigue sus estudios de teología. Terminado el curso regresa a Medina y comienza a tratar con Teresa los asuntos de la reforma. El 9 de agosto se marcha con ella a Valladolid, están preparando el inicio del Carmelo Teresiano para religiosos. Desde allí se marcha a Duruelo para preparar el convento.

(noviembre): Toma el hábito como Carmelita Descalzo junto con Antonio de Jesús, ex-prior de los calzados de Medina.

1569: Juan es nombrado maestro de novicios.

1571: Juan acompaña a Teresa en la fundación de Alba de Tormes. En abril se traslada como rector al Colegio universitario de los descalzos en Alcalá.

(abril-mayo): es enviado por Teresa a Pastrana a reprimir los excesos eremítico-penitenciales

1572 (mayo-junio): es enviado al convento de la Encarnación de Ávila como vicario y confesor de las monjas, en el periodo en que Teresa es impuesta como priora. En octubre se celebran nuevas elecciones y Teresa sale elegida contra la voluntad de sus superiores, motivo por el que se las priva de los sacramentos.

1576: a primeros del mes de mayo es detenido, junto con su compañero en la Encarnación, por los Padres Calzados y encarcelado en Medina del Campo. A los pocos días es liberado por orden del nuncio Ormaneto.

1577 - 1578: (en la noche del 2 al 3 de diciembre) es detenido por los Calzados bajo la acusación de rebeldía. Permanece encarcelado en el monasterio de Toledo durante nueve meses. Su celda había sido con anterioridad una letrina. Carece de luz salvo por un pequeño respiradero superior. Era tan pequeña que a penas se podía tumbar. No se podía poner de pie. Allí escribe algunos romances y las primeras 31 estrofas de *Cántico espiritual*, y la *Fonte*.

(Agosto): se fuga, parece que con la ayuda de su carcelero, de su encierro de Toledo, se refugia en el convento de las descalzas. Entre agosto y septiembre permanece escondido en el Hospital de la Santa Cruz, bajo la protección de don Pedro González de Mendoza (Sastre Ariza, 2011, p. 70), bienhechor de la comunidad, canónigo de la Catedral de Toledo y patrono del Hospital de la Santa Cruz, perteneciente a una de las familias de Grandes de España que apoyaron la reforma teresiana. En septiembre parte como prior del convento del Calvario, parando de camino en el convento de las descalzas de Beas. Allí conoce a Ana de Jesús y establece una fuerte relación con las monjas de allí a las que visitará desde el Calvario o desde Baeza.

1578 - 1579: escribe en el monasterio del Calvario *Noche Oscura*. Y comienza a idear y escribir sus obras en prosa. Realiza una intensa obra de formación espiritual tanto en el Calvario como en Beas.

(Junio) sale para la fundación de Baeza. Será su residencia habitual hasta 1582.

1579 - 1581: es nombrado rector del colegio de los descalzos en la universidad de Baeza.

1580: muere su madre del “catarro universal”.

1581: realiza diversos viajes incluido uno a Ávila para invitar a Teresa a la fundación del convento de Granada. Sin embargo, Teresa está cansada y enferma y dice que no. Será la última vez que se vean.

- 1582 - 1588: reside en Granada como prior del convento de los Mártires; allí escribió sus cuatro grandes obras en prosa: *Subida del Monte Carmelo*, *Noche Oscura*, *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*.
- 1585 - 1587: es nombrado Vicario provincial de Andalucía.
- 1588: pasa a formar parte de la Consulta, el nuevo organismo dirigente de la Orden.
- 1588: vuelve a Segovia como prior.
- 1590: primer choque con Doria en el capítulo general extraordinario.
- 1591 (junio): capítulo general ordinario en Madrid. Juan es excluido de todos los órganos dirigentes. Se habla de destinarle a las misiones de México; entre tanto Diego Evangelista ha abierto contra él un procedimiento disciplinar con la acusación de haber tenido trato carnal con las monjas.
- 1591 (agosto): llega a la Peñuelas, colonia agrícola de la Orden en la provincia de Jaén, donde pasa un periodo de gran concentración y serenidad, apenas velada por la amargura de los recientes acontecimientos. En septiembre, a consecuencia de un persistente estado febril ligado a un proceso de supuración en una pierna, parte para Úbeda a donde llega a finales de mes. Muere el 14 de diciembre. Tiene 49 años.

Aspectos familiares

En la biografía sanjuanista a nivel familiar, posiblemente los elementos que más destaquen, desde el punto de vista analítico, sean los siguientes.

Primero: la muerte y la pobreza, elementos que suelen ir de la mano. En palabras de Teófanés Egido

Aunque la expresión no agote la realidad, puede decirse que la sociedad castellana (no sólo la castellana) del siglo XVI (y de antes y después) era una sociedad sacralizada. No había resquicio inmune a la presencia y a la acción de lo sobrenatural, porque la existencia no tenía sentido en sí misma, subordinada como estaba al «negocio» de garantizar la vida eterna. Por eso la religiosidad era

fundamentalmente tanática, con la muerte en el centro de la vida y en la mira de todos los supervivientes. Dadas la cortísima esperanza de vida (unos veinticinco años aproximadamente), (...). Raro era el adolescente que no hubiera sentido su presencia repetida en el hogar, más acosado por la mortalidad si este era de pobres (Ros García et al., 1993, p. 69).

Incluso en la propia familia del hermano superviviente, de Francisco, de sus ocho hijos sólo sobrevivirá una.

Este contacto con el sufrimiento, el dolor y la muerte se mantendrá más adelante a través de su experiencia en el Hospital de las Bubas en Medina, pero no adelantemos acontecimientos.

En Medina del Campo la familia de Juan es pobre de solemnidad, según Teófanés Egido los posibles orígenes judeoconversos o moriscos de la familia no están probados (ver en párrafos posteriores las teorías al respecto). En Medina su madre, en calidad de viuda con hijos, pudo *disfrutar* de las *seguridades y privilegios* que la ciudad ofrecía a los pobres de su condición.

Segundo: la relación con lo femenino. Juan de la Cruz no tiene una presencia, una figura masculina desde su más tierna juventud. Es el menor de tres hermanos varones. Su padre muere teniendo el tres años. A los cuatro también pierde a su hermano mediano Luís. Teniendo él 7 u 8 años su hermano Francisco, el mayor, se casa, de lo que podemos deducir que sale de su vida cotidiana. Queda con su madre Catalina. Al año siguiente 1551 (con nueve años) ingresa en el Colegio de la Doctrina, una especie de hospicio.

Como vemos, las figuras masculinas de relevancia en estos primeros años de la vida de Juan son casi inexistentes. La más importante debe ser la de su hermano Francisco que le saca 12 años y a buen seguro configurara la figura paterna. Ocurre con los hermanos lo de siempre, Francisco es grande de tamaño y bastante habilidoso, divertido, extravertido, juerguista, pero se le dan mal las letras; y Juan es enjuto, poco habilidoso, introvertido, parece que bastante calmado y bueno en letras. Ambos logran una buena complementariedad que en años posteriores reconocerá Juan de la Cruz al escribir sobre su hermano “la prenda del mundo que más estima” (Ruiz OCD, 1990, p. 25). Probablemente su segunda figura paterna sea Alonso Álvarez, el administrador del hospital de las bubas y el que le empuja a estudiar con los jesuitas, aunque hay muy poca información disponible sobre el tipo de relación que pudieran mantener, parece ser que “El ejemplo de este buen administrador ha impactado al joven Juan de Yepes, y se pone a sus órdenes (...) Era bien conocido el modo lleno de «amor y caridad, cuidado y diligencia» con que eran curados y atendidos los enfermos en su hospital (Ruiz OCD, 1990, p. 41). Ya en los jesuitas, un profesor (no mucho mayor que le) Juan Bonifacio, y por último creemos que el prior del convento de calzados de Medina en el que profesa, Antonio de Jesús, que acabará siendo compañero suyo en la primera fundación masculina de los descalzos en Duruelo.

Nos preguntamos qué consecuencias tendría para el desarrollo psíquico del niño la ausencia del padre, y en cierto sentido de la madre, aunque según nos cuenta Rosa Rossi,

la madre fue una figura fundamental de la infancia de Juan y tal vez durante toda su vida. Una madre trabajadora, tejedora pobre, que en los papeles de uno de los

conventos teresianos vemos llamar con la familiaridad con que en ciertos ambientes se llamaba por lo común a los interiores: «la Catalina» (Rossi, 2010, p. 25).

En cualquier caso, no deja de ser curioso que a lo largo de su vida como adulto las relaciones personales más significativas que mantiene las mantiene con mujeres. Obviamente está Teresa de Jesús, una mujer con una personalidad imponente, a más de sacarle 25 años. Con Ana de Jesús (Ana de Lobera en la vida seglar), priora de Beas, con quien también mantiene una intensa relación de amistad, mujer de “(...) aventajado ingenio, bondadosa austeridad de carácter, apacible condición, discreta y extraordinaria hermosura. Ana es una joven libre, no quiere someterse a un obligado matrimonio, por muy ventajoso que se lo pinten” (del Puerto de Jesús OCD, 2004, p. 2).

También es de tener en cuenta la relación que durante cinco años (1572 - 1577) mantiene como director espiritual con las ciento cincuenta monjas que en aquella época vivían en la Encarnación. Sobre todo, si tenemos en cuenta que no tenía vida conventual (masculina) vivía en una casita apenas fuera del recinto del convento, con un compañero.

Antes de finalizar este apartado, quizá sea necesario abordar una de las muchas polémicas que rodean la biografía de Juan de la Cruz. Luce López-Baralt, una de las más reputadas especialistas en Juan de la Cruz, perteneciente a la Universidad de Puerto Rico, mantiene la hipótesis de los orígenes moriscos y/o judeoconversos de Juan de la Cruz. Hecho que en nuestro caso se muestra como relevante porque, tal y como veremos en el apartado *Formación de Juan de la Cruz*, uno de los momentos

biográficos importantes es su paso por la Universidad de Salamanca; en ese momento histórico, la Universidad estaba sumida en varios procesos de cambio, entre los cuales se encontraba la aprobación de los estatutos de limpieza de sangre para todo graduado, licenciado o maestro de Teología (1566). Ello nos puede ayudar a empatizar con la con la incómoda situación vital que Juan (en caso de ser acertado este presupuesto) tuvo que vivir como estudiante en Salamanca. Por no mencionar la influencia que el contacto con estas formas culturales hubo de tener en sus formas estéticas y sus patrones simbólicos. López-Baralt afirma “(...) cantaría su unión con Dios en las liras italianizantes recién aclimatadas por Garcilaso de la Vega, el ambiente oriental del *Cantar de los Cantares*, entreverado de misteriosos símbolos místicos que sólo un auténtico sufi podría reconocer sin dificultad y sin incomodidad artística” (López-Baralt and Iversen, 2006, p. 119).

No entramos en el entramado de pruebas, afirmaciones a favor y en contra, etc. Remitimos al lector a los interesantes trabajos de López-Baralt, José Gómez-Menor, Jiménez Lozano, Jose María Javierre, Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink.

Formación de Juan de la Cruz

Quizá para comprender porqué en Juan se traslada la experiencia mística a la visión poética, pueda ayudarnos el seguir su proceso formativo desde la infancia.

El primer elemento que nos parece relevante, supongo que por lo distintivo, es que en lugar de formarse en algún oficio, como sus padres o como su hermano Francisco y que hubiera sido lo normal para un individuo de su clase y condición, Juan de la Cruz, en contra del criterio de su madre, que trataba de encauzarlo hacia esos

oficios que le permitirían ganarse la vida, mostró desde bastante pequeño una inclinación hacia las letras²². Rosa Rossi lo expresa maravillosamente en su biografía:

(...) Se incubaba en él la resistencia propia de un temperamento creador, el fermentar en su mente de una forma de ideación distinta, bastante más abstracta y general. Era la manifestación precoz de lo que sería el lado oscuro y el lado luminoso de su personalidad: el ser «extranjero» (como ocurre en Kafka). Acaso significó también la irrupción en su mente de ese rasgo fundamental de la experiencia artística por el cual algo que llega a tocarle interiormente se materializa enseguida en la mente (...) en una imagen, en un estadio primario de representación que busca de manera apremiante encontrar su forma. Algo totalmente mental, pero no por eso menos real. Ese impulso a la construcción de nuevas formas mentales que define a un creador y marcará el modo de ser y de vivir de Juan de la Cruz (Rossi, 2010, p. 36).

Su hermano Francisco aclara que no tenía habilidad para ninguno de los oficios salvo el de su madre, tejedor.

¿Y como se canalizó esa necesidad? Analicemos su formación académica, esta comienza en el año 1551. Con nueve años ingresa en el Colegio de la Doctrina, una especie de hospicio, donde “aprende a leer, contar, juntar letras y rezar, además de la doctrina cristiana” (Ros García et al., 1993, p. 86)

22. Hemos de tener en cuenta que el prejuicio de analfabetismo total en la sociedad de castilla de la época de Juan de la Cruz es eso, un prejuicio. “(...) a mediados del S. XVI en las ciudades castellanas no eran pocas las oportunidades para ser instruido en las primeras letras” (de Tapia, 1991, p. 193).

Según Serafín Tapia, es posible que el colegio de Medina fuera fundado en 1550, refiriéndose a este tipo de centros señala:

[son] centros que sólo podían admitir niños pobres; allí se les criaría, se les instruiría elementalmente, se les enseñaría un oficio y a los dos o tres años se les buscaría un artesano con el que terminarían por adiestrarse en la correspondiente profesión (...) También por aquella época lo más habitual era que los niños fueran instruidos en las primeras letras antes de los nueve años; el relativo retraso del hijo de Catalina Álvarez se explicaría por la inexistencia en Arévalo (...) de una institución similar (...) así como por el hecho de que ni su madre ni su hermano podrían haberle instruido por ser analfabetos” (de Tapia, 1991, pp. 191-192).

El hospicio obtiene financiación municipal (para prevenir la delincuencia infantil y juvenil, creciente en la Medina de la época) y el mecenazgo del comerciante-banquero Rodrigo de Dueñas, la generosidad de este benefactor estaba condicionada a una determinada prestación de servicios, los niños debían ayudar en la iglesia de la Magdalena²³ y mendigaban para el colegio como contraprestación a la educación que recibían. En los doctrinos Juan es uno de los pocos niños que continúa con los estudios en lugar de aprender un oficio. “Francisco cuenta que su hermano aprendió a leer y escribir en el «colegio de los niños de la doctrina», y lo hizo con tal pericia que, en breve tiempo, señala, los resultados fueron notables. Juan de Yepes pedía limosna para

23. Esta ayuda consistía en ayudar en la limpieza de la iglesia y hacer otros recados de las religiosas o capellanes. Gran parte de las mañanas las pasaba Juan en la Magdalena (Ruiz OCD, 1990, p. 38).

los niños del colegio, y las monjas le querían especialmente porque lo veían “muy agudo y hábil” (Baruzi, 1991, p. 112). Tal y como señala Egido, “De las dos posibilidades formadoras que ofrecían los colegios infantiles de los doctrinos (el trabajo gremial con maestros que prolongasen la tutela, y, en contadísimos casos, seguir con el estudio), Juan se inclinó por la de las letras” (Ros García et al., 1993, p. 87). Sin embargo, la calidad de la formación que pudo ser recibida por Juan en el colegio de los Doctrinos “no pudo ser muy buena” (de Tapia, 1991, p. 193). De cualquier forma, es necesario comprender que en la época la mayor parte del conocimiento que se transmitía no era escrito, especialmente en las capas más desfavorecidas de la sociedad, así que muy probablemente Juan a lo que sí que estuvo expuesto (y probablemente sabría aprovechar) es a una cultura oral que sí conservaba su plena vitalidad.

Aunque en fecha imprecisa, es en este periodo cuando Juan comienza a trabajar en el hospital de las Bubas o de la Concepción de Medina. A este hospital llega escogido por “Alonso Álvarez de Toledo, el cual había dejado el mundo y recogídose a un hospital a servir a los pobres” (Varios, 1601a, fol. 613r). Tiene que conciliar sus estudios con los jesuitas con el trabajo;

Es presumible que, dada la penuria de división de trabajo en aquellas instituciones de caridad, Juan conviviese con los enfermos; (...) También se sabe que el hospital era singular: era el de las bubas, activo y demandado en aquella sociedad tan sensible a la enfermedad contagiosa de transmisión sexual (Ros García et al., 1993, p. 87).

Como ya le ha ocurrido en los doctrinos, parte de su trabajo es pedir limosna para el hospital, que pese a estar dirigido por un hombre bueno e ilustrado, dependía para su supervivencia de la caridad.

Según Baruzi, en el hospital de las bubas se trataban dolencias graves, contagiosas o repugnantes. Y, siempre siguiendo a este autor, es probable que Juan entrara al servicio del hospital entre los años 1556 y 1557, años en los que según el médico Gómez Pereira (reconocido médico de la época en Medina) son años de «febribus pestilentibus» y «febres pestíferas»; síntomas de las cuales eran el estupor y el delirio. Esto implica que Juan de la Cruz en su adolescencia está expuesto a una visión clara y brutal de la miseria humana, del sufrimiento y del dolor, que obviamente tuvieron que marcarle de una manera determinante.

Aquella enfermedad, que se originaba en las relaciones sexuales, debió suministrarle a Juan muchos elementos de reflexión sobre el engaño de los apetitos desordenados: engaño, justamente, a fin de alcanzar la felicidad y el placer terrenal que por sí mismos parecían reivindicar. (...) Debió darle a Juan de la Cruz algo más profundo (...) un sentimiento propio de esa segunda mitad del siglo XVI, una época en la que se «aguzó oscuramente la sensación de impotencia del hombre para gobernar su propio destino» (Rossi, 2010, p. 39).

Nos preguntamos qué no oiría y que no vería un adolescente Juan.

Trabajando en el hospital (según el testimonio de su hermano) se apreciaban tanto sus servicios que “le dieron licen^a pa que fuese a oir lições de gramática en el colegio de la compañía de Ihs” (Varios, 1601a, fol. 613r). Parece ser que la perspicacia

del propio Alonso Álvarez de Toledo, reparando en el gusto por el estudio de Juan, le “permitió asistir unas horas por la mañana y algún rato por la tarde a aquella especie de «bachillerato de letras» -estudios de gramática, retórica y un poco de filosofía” (Rossi, 2010, p. 40)

En 1559 Juan de la Cruz entra en el Colegio de los Jesuitas de Medina del Campo, recién fundado por Pedro Quadrado y su esposa Francisca Manjón²⁴. En la época de estudios de Juan en el colegio sólo había cuatro sacerdotes, cuatro escolares y cinco hermanos coadjutores. De aquí deducimos que Juan tuvo como profesores a jóvenes escolares jesuitas recién salidos de las universidades de Salamanca y Alcalá de Henares (Fernández Martín S.J., 1991, p. 49). En este momento el colegio tiene un gran número de alumnos externos, dado que los estudios en los Jesuitas eran gratuitos; en la época de Juan el número de estudiantes estaría en torno a los 160 alumnos. La institución da clases de Latinidad desde 1555 a petición de las gentes de Medina. Se sabe que fueron maestros de Juan en Latinidad, en las clases de Gramática, los Hermanos Escolares titulados universitarios Miguel de Anda (de gran disposición, enseñaba los rudimentos del latín) “consumido de enfermedades y trabajo” y Gaspar Astete (2º curso de latín, era un gran catequista, redactor del *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, publicado en 1599 y que ha alcanzado más de seiscientas ediciones) (Fernández Martín S.J., 1991, p. 52). Pero el maestro que más huella deja en Juan de la Cruz es Juan Bonifacio, tiene 19 o 20 años cuando se conocen, pero ya ha cursado los

24. Aunque a los Jesuitas los lleva a Medina D. Rodrigo Dueñas, hombre de negocios importante en la época, que apreciaba mucho a los jesuitas en su labor apostólica, pero que no se inclinaba a la fundación de un colegio (Fernández Martín S.J., 1991, pp. 43-44).

estudios clásicos en Alcalá de Henares y Cánones en Salamanca. Cuando se incorpora al colegio de Medina, asume la clase de Retórica o de «los mayores». Aunque todavía no es el reputado educador en que se convertirá, ya apunta maneras.

La ordenación de los estudios, siguiendo a Fernández Martín, era la siguiente: tres años de latín «pequeños», «medianos» y «mayores», también llamadas Infima, Media y Suprema Gramática. En Infima se estudiaba Analogía: declinaciones y conjugaciones del verbo «sum»; en Media se estudiaba y ejercitaba la Sintaxis y se traducían cartas de Cicerón; en Suprema se estudiaban los pretéritos y supinos y se ejercitaban los alumnos en traducir a Terencio (expurgado de todo aquello que pudiera resultar nocivo para los inexpertos alumnos), las Bucólicas de Virgilio, etc... En cuarto años los alumnos podían pasar a Humanidades, en las que se aprendía a escribir con corrección en latín, a hacer versos latinos, y se traducía a Cicerón, César, Virgilio, Ovidio, y ciertas cosas de Marcial y de Horacio. La otra opción en el cuarto año era Retórica (la más común) en la que se preleía la retórica de Cicerón a Herennio, algunos libros de Quintiliano y discursos de Cicerón. “Las clases se articulaban en tres horas por la mañana y otras tres por la tarde, durante las cuales se daban las lecciones, repeticiones, exámenes, preguntas, corrección de ejercicios y algunas veces concertaciones, pero solo en las tres clases superiores” (Fernández Martín S.J., 1991, p. 53).

En aquel momento entre los maestros de Latinidad dentro del colegio había cierto enfrentamiento entre aquellos que defendían la «Vieja Gramática», frente a los

partidarios de la «Nueva Gramática» Juan Bonifacio se situaba como elemento conciliador:

A mis discípulos ordinarios les leo Cicerón, Virgilio y alguna vez las tragedias de Séneca; Horacio y Marcial expurgados, César, Salustio, Livio y Curcio, para que tengan modelos de todo: de oraciones, de poesía y de historia. De este modo logramos tener contentos a los partidarios de la vieja gramática y damos materia abundante a los que aprenden la nueva, que es más pura y no tan nueva como se cree (Fernández Martín S.J., 1991, p. 54).

Uno de sus maestros se supone que fue Juan Bonifacio, como ya hemos mencionado con anterioridad, poco mayor que él. Aunque en este momento no es aún el reconocido pedagogo que llegará a ser, ya comienza a poner en práctica los tres principios que acabarán constituyendo el eje de su pedagogía. A saber:

Tratar con amor a los discípulos; en lugar de seguir aplicando el muy extendido en la época principio «la letra con sangre entra».

Hacer hacer,

(...) no había fórmula más eficaz para el aprendizaje del latín que aplicar enseguida los preceptos, asimilarlos y ponerlos en práctica por medio de traducciones directas e inversas, por el uso de la lengua latina en clases, declamaciones y actos públicos, en la confección de versos según la métrica latina y en la representación de obras teatrales.

No se olvidaba en la versificación la lengua romance y aunque hubo ciertos reparos al principio, pronto se imitaba en las escuelas jesuíticas a Virgilio en

castellano siguiendo la pauta de Boscán, Garcilaso y otros renacentistas españoles” (Fernández Martín S.J., 1991, p. 57).

Por último, el *humanismo cristiano*. Juan Bonifacio

se esforzó en buscar un equilibrio que admitía el conocimiento de la lengua y la asimilación de las formas clásicas pero recortadas por un sentido de precaución o trasplantadas a temas y argumentos de historia eclesiástica.

Los temas de estudio eran vehículos para inculcar ideas moralizantes en el ánimo infantil de los alumnos de Medina del Campo (Fernández Martín S.J., 1991, p. 59).

Con razón expurga la Compañía a Horacio, a Marcial, a Perseo y a Juvenal. De Ovidio suprime todo lo lascivo y amoroso. A Cátulo ni mentarlo siquiera. De Virgilio pasa por alto algunas églogas y los amores de Dido y aún en los discursos de Cicerón suprime algunos pasajes (Fernández Martín S.J., 1991, p. 60).

Es probable que estas máximas permanecieran con Juan de la Cruz a lo largo de su vida. Por ejemplo, podemos apreciar en sus años posteriores, ya en plena madurez, siendo maestro de novicios, o director espiritual de las monjas en diversos conventos, o rector de colegios universitarios, cómo aplicará con frecuencia y, recomendará encarecidamente a otros aplicar, una forma *amable* de dirección espiritual.

De su práctica como prior de un convento masculino sabemos que instituyó la costumbre de tener encuentros individuales por turno con cada cofrade al anochecer. (...) sabemos que tanto él como Teresa sostenían -contra los

confesores dirigistas y autoritarios- que se debe respetar el camino de cada alma (Rossi, 2010, p. 84).

También es fácil inferir que Juan no sólo conocía, porque había estudiado, la versificación de Garcilaso, cuya influencia reconocen múltiples estudios filológicos (Alonso, 1966; Spitzer, 1980; Thompson, 1985; Blecua, 1992), sino que además había aprendido el arte de versificar ya en sus años de colegio. Aunque probablemente lo perfeccionaría en Salamanca dado que su (probable) profesor Fray Luís de León la utilizó con frecuencia en sus «horacianas».

Por último, qué decir tiene la influencia del ambiente, de los contenidos que se permiten leer e incluso de aquellos que quedan fuera por considerarse perniciosos. Es difícil imaginar qué influencia tendría sobre Juan la ausencia de una sana relación con la propia sexualidad, con el cuerpo, con la vivencia de los sentidos. Sabemos que la sociedad de Medina en la época en la que Juan estudia allí, esta completamente sacralizada; pero todo aquello que se le va imponiendo, desde sus experiencias laborales en las Bubas, pasando por la experiencia educativa de los jesuitas, así como el propio juego social, van en contra de los instintos de un joven adolescente. Quizá por eso tanto interés en la penitencia, el recogimiento y el aislamiento, que se dan no pocas veces como causa de la entrada de un joven Juan en los Carmelitas de Medina en lugar de continuar su trayectoria con los Jesuitas, con los que había estudiado y que en principio parecían constituir la elección lógica. Aunque a este respecto Fernández Martín aporta una nueva perspectiva. ¿Es posible que Juan no entrara en los jesuitas debido al origen extremadamente pobre de su familia, o incluso hace referencia a Gómez Menor cuando dice “ (...) ha sospechado la condición morisca conversa de Catalina, o la de hija de un

ajusticiado de derecho común, lo que suponía una infamia social tan gravosa en la época, que explicaría silencios y prevenciones” y más adelante “En la Orden existía una gran libertad en punto a formalidades jurídicas y litúrgicas y había sido mitigado su primitivo rigor; pero seguía predominando en ella la atención a la vida espiritual” (Fernández Martín S.J., 1991, p. 61). Posiblemente, como suele ocurrir en estos casos, no haya una sola razón, los orígenes sociales de Juan, junto con un carácter introvertido y posiblemente intuitivo, que le hacen tender hacia un tipo de experiencia religiosa más recogida, orientada a la oración en silencio más que a la predicación pública, con unas formas más enraizadas en las formas eremíticas de las que la Orden del Carmen proviene. Quizá también por ello se sienta atraído primero por los Cartujos y después por la reforma teresiana, porque ambas prometen silencio y recogimiento interior en un ambiente en el que el entorno exterior está pensado para evitar las distracciones sobre el objetivo central, la reflexión y la oración profundas.

Juan de Yepes escoge una orientación espiritual de acuerdo a su temperamento y carácter introvertido y recogido; un ambiente de arraigo espiritual propio de sus aspiraciones de «apartarse más y de apretarse más»; lo que cree encontrar en la Orden del Carmen por su tradición contemplativa y su estado de observancia, tal como se le presentaba en el convento de Santa Ana, de Medina del Campo (Steggink O. C., 1991a, p. 133).

Juan profesa en 1563 (se especula que el 24 de febrero dada la tradición de utilizar el sobrenombre del santo del día, en el caso de Juan es Santo Matía en referencia al Apóstol). En la época de Juan de la Cruz, la Orden sigue conservando en su regla la

soledad exterior y colectiva, siendo la parte principal de la regla carmelitana la permanencia en la celda y la oración incesante:

Esten todos los hermanos siempre en sus celdas o junto a ellas, meditando de noche y de día en la ley de Dios y velando en oraciones, si no estuvieren ocupados en otros justos y honestos oficios y ejercicios (...) Podrán, sin embargo, a sus debidas horas, libre y lícitamente estar en sus iglesias y claustros y permanecer y pasear por sus alrededores (Steggink O. C., 1991a, pp. 138-139).

También nos encontramos como elementos centrales de la Orden del Carmen, la forma cenobítica, la vida mendicante, el trabajo manual, el silencio y el ayuno y abstinencia de carne. También es muy probable que se sintiera atraído por la orientación mística que se puede apreciar en uno de los libros fundamentales en la formación de los novicios (muy extendido en la época de Juan) El *Liber de Institutione*, en cuyo capítulo segundo puede leerse

El otro fin de esta vida nos es dado por mero don de Dios, a saber: no tan sólo después de muerte, sino ya en esta mortal vida nos es concedido gustar de su dulzura alguna vez que otra en lo íntimo de nuestro corazón y experimentar en nuestra alma la virtud de la divina presencia. Esto es lo que llamamos beber del torrente del gozo de Dios. Dios prometió este fin a Elías diciéndolo: «Y allí beberás del torrente» (Steggink O. C., 1991a, p. 142)

A más de lo atractiva que para Juan pudiera resultar la Orden por su orientación, apenas profesa, recibe el permiso para observar la Regla Primitiva de la Orden (Ruiz OCD, 1990, p. 52), “Por eso, el joven estudiante salmantino se comprometió, apenas

profesado, a observar la Regla primitiva de la Orden, lo que implicaba una vida más recogida, de mayor silencio y soledad, y abstinencia de carne” (Steggink O. C., 1991a, p. 149). Posiblemente la realidad con la que se topó en el convento, y en sus estudios en Salamanca, distaba mucho de los ideales eremíticos de un joven, momento que propicia probablemente su primera crisis interior. La solución que se plantea es el ingreso en la Orden de la Cartuja “soledad absoluta y silencio perfecto” (Rossi, 2010, p. 49). En este momento de crisis, y por mediación de Antonio de Heredia, prior de Medina. Conoce a Teresa de Jesús, quien le describe su reforma descalza y le propone la reforma de los conventos de calzados²⁵.

Ya hemos llegado al punto en el que nuestro personaje, recién ingresado en la Orden, es enviado a estudiar en Salamanca. Se le envía posiblemente por su ya desarrollada capacidad para leer y escribir en latín. Como hemos mencionado en párrafos anteriores, Juan se ha formado con los jesuitas en Gramática, Retórica y Latín y lo ha debido hacer con aprovechamiento “Todo indica que lo hizo bien, ya que sin ser «buen latino y retórico» el futuro poeta no hubiese sido candidato a proseguir estudios universitarios: *Non promoveantur studentes ad studia nisi optimam Grammatices habuerint notitiam [Acta Capit. Gen. I]*” (López-Baralt and Iversen, 2006, p. 110).

Llega a Salamanca en un momento en el que la Universidad está sumida en profundas luchas y transformaciones. Por un lado, “en esta época, los estudiantes están

25. Considerando que no es relevante para el desarrollo de nuestra tesis remitimos al lector interesado a las muchas biografías de Juan de la Cruz y de Teresa de Jesús, que describen con gran detalle el encuentro.

luchando al parecer con una especial firmeza en contra de la tiranía del uso del latín en los Colegios” (Baruzi, 1991, p. 132). Por el otro,

En la Facultad de Teología, la más prestigiosa de la Universidad, junto a la de Derecho, el dominico Francisco de Vitoria acababa de propiciar una renovación neotomista que, sin menoscabo del predominio de Santo Tomás, propugnaba una conciliación entre la Escolástica Especulativa y la Teología Positiva. Por otro lado, frente a la corriente tradicional, que defendía la necesidad de profundos conocimientos escolásticos y rechazaba los conocimientos lingüísticos y filológicos como requisitos para explicar los textos bíblicos, los estudiantes - entre los cuales se encontraba fray Juan de Santo Matía- reclamaban más lecciones de Sagrada Escritura, con profundización de estudios de hebreo, en cuanto clave de acceso a los libros sagrados. Biblistas y hebraístas, pues, se enfrentaban a escolásticos, rígidos defensores de la Vulgata, como bloques polarizados entre los que se cruzaban también las controversias y disparidades de agustinos y dominicos. Al primer grupo pertenecían Luis de León, Gaspar Grajal y Martínez Cantalapiedra; al segundo, Juan Gallo, Bartolomé de Medina y León de Castro. La polémica, que estalló cuando el editor salmantino Gaspar de Portonariis pretendió reeditar en 1569 la Biblia de Vatablo, culminaría con la detención de fray Luis de León, Grajal y Cantalapiedra en 1572 (Rodríguez -San Pedro Bezares, 1993, p. 239; López-Baralt and Iversen, 2006, p. 117; Mancho Duque, 2008, párr. 14).

Se aloja en el convento-colegio de San Andrés, extramuros, cerca del Tormes. Es un colegio pobre y, en contra de la opinión sostenida durante bastante tiempo, no es

probable ni que Juan asistiera a posibles cursos de Artes en Santa Ana, ni que pudiera asistir a clases complementarias a las de la universidad en el propio colegio de los carmelitas en Salamanca.

Sin entrar en la polémica, consideramos que esos posibles cursos de Medina se descubren precarios e incipientes, inscritos, además, en la densa etapa del noviciado; y si acaso pudieron servir de aproximación y rudimentos. (...) No convalidarán dichos cursos, sino que se matricularon en primero de Artes y realizaron los tres años preceptivos (Rodríguez -San Pedro Bezares, 1993, p. 222) y

(...) después de la reconstrucción de los horarios universitarios, soy de la opinión de que, por lo menos en lo referente a las Artes, pocos espacios libres les quedaban a los carmelitas que asistían a las Escuelas de Salamanca. Si algo complementaban en San Andrés sería en forma de repasos, preparación de clases, conclusiones o argumentos festivos, y de forma no oficial (Rodríguez - San Pedro Bezares, 1993, p. 223).

En la tabla 3 es posible seguir el currículum seguido por Juan, con sus posibles profesores y los textos con los que con probabilidad trabajaron²⁶.

De sus estudios se desprende que “Juan de Santo Matía adquirió destreza dialéctica, como lo muestra su nombramiento de prefecto de estudiantes, al final de los Estudios de Artes, en el colegio de San Andrés, y como seguirá evidenciando en los

26. La información contenida en esta tabla está extractada del texto *La formación universitaria de San Juan de la Cruz* de Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares de la Universidad de Salamanca (1993).

numerosos ejercicios académicos que dirigirá en Alcalá y Baeza” (Mancho Duque, 2008).

En cuanto a si se graduó como bachiller en Artes y/o en Teología hay opiniones encontradas. De un lado los que afirman que cursó los estudios completos de Artes, pero no los de Teología (de los que sólo consta una matrícula en Salamanca en el curso 1567-1568), entre los que se encuentra Rodríguez-San Pedro (1993), y los que afirman que si no se tenía intención de graduarse con toda la pompa y circunstancia de la Universidad de Salamanca de aquellos días, podría haber cursado no solo los estudios de Artes, sino también hasta cuatro años de Teología, e incluso que podría haber asistido a las clases de lenguas semíticas de Cantalapiedra o Fray Luís de León, entre este grupo de estudiosos se encuentran Luce López-Baralt y Otger Steggink (2006, 1991b).

A nuestros efectos bástenos comprender que Juan de la Cruz era un hombre con una buena formación cultural, buen conocedor de los clásicos, especialmente Aristóteles, de la *Summa Theologicae* de Santo Tomás, con formación en composición y oratoria, y que estuvo en Salamanca en los momentos álgidos de las luchas entre hebraístas y tradicionalistas, debió ser buen conocedor de los textos bíblicos.

Así que nos encontramos con un hombre que, al menos a nosotros, nos ha sorprendido. Con una personalidad introvertida, orientada al recogimiento, pero que se pasará gran parte de su vida (de una u otra forma) relacionado con la Universidad. Con una profunda sensibilidad, quizá por su conexión con lo femenino desde una tierna infancia, recordemos que es huérfano de padre, que contactó con las monjas en su época de niño de la doctrina, y que fue director espiritual de 50 monjas en la Encarnación

(etapa de la que hablaremos a continuación), con profundas amistades con mujeres de profunda y fuerte personalidad e inteligencia (Teresa de Jesús y Ana de Jesús, priora de Beas entre ellas). Con una formación profunda, iniciada con los jesuitas (latín, oratoria, formación en composición poética), y continuada en la Universidad de Salamanca.

En una sociedad sacralizada, nos preguntamos cuál sería su relación con el cuerpo, viviendo entre los polos de lo femenino y las vivencias del hospital de las bubas, ¿cómo resolvería en su interior la vida instintiva, tan característica del ser humano, sus pulsiones y deseos, en pugna constante con esa tendencia a la interioridad y a la espiritualidad? Desde luego el sufrimiento interno debió ser intenso, y los productos de su capacidad para sostener la tensión de los opuestos, realmente espectacular.

Así que nos encontramos ante un Juan puchó más profundo, polifacético, culto, que la imagen, a veces un tanto simple, que se nos presenta del Santo.

Experiencia como director espiritual

Como ya apuntábamos al comienzo de este capítulo, en Juan uno de los elementos más interesantes desde el punto de vista psicológico, quizá sea su relación con lo femenino, proyectado a nivel externo en su relación con los personajes femeninos de su vida, y que acabará constituyendo la construcción de su *ánima* a nivel psíquico.

En este sentido nos resulta especialmente interesante el capítulo que a su estancia en el convento de la Encarnación como confesor y director espiritual, dedica Rosa Rossi en su biografía del santo.

Esta autora nos pone de manifiesto la relación asimétrica de poder que se produce entre el director espiritual y las dirigidas por dos razones, la primera por el poder asociado al cargo²⁷, la segunda por la asimetría directamente asociada al género:

(...) una relación a la que por definición le falta reciprocidad, al estar construida en un plano sacral del que la mujer queda excluida, en la que la mujer funciona como lenguaje entre Eva y María. También para Juan los monjes son «hermanos» pero las monjas son «hijas», en una relación caracterizada por tanto por la subordinación y la desigualdad (Rossi, 2010, p. 80).

En el caso de Juan es diferente por su propia orientación espiritual. Juan centra su doctrina y práctica siempre en la experiencia mística, es decir “(...) del lado de la búsqueda de una relación interior, libre e inmediata, con Dios” (Rossi, 2010, p. 80). Por tanto lo que acaba por construirse entre las monjas y él es una relación más cómplice (como muestra tenemos en las conversaciones entre Teresa y él), se trata de compartir la experiencia, que puede ser vivida tanto por las mujeres como por los hombres, y de la que él puede aprender también “(...) significaba, por hipótesis, dejar en segundo plano la asimetría radical entre penitente y confesor y colocar en el lugar central una relación entre maestro, que ha recorrido ya ese camino, y discípula, que incluso puede llegar a revelarle al maestro caminos nuevos” (Rossi, 2010, p. 81).

27. No solamente la relación asimétrica de poder entre el confesor/director espiritual y las monjas, sino la propia dimensión sacramental de Juan a la que ninguna mujer puede acceder (sólo los varones pueden obtener las órdenes sagradas) y en la diferencia de conocimiento respecto a quien a estudiado en Salamanca las diferentes teologías y ha escogido, y aquellas que no han podido escoger.

Juan, como confesor y director espiritual, combina los modos masculino y femenino, es decir, mantiene la oración verbal en la que “la «voz», la *foné*, garantizaba la presencia de Dios como oyente según los modelos procedentes de la cultura masculina” (Rossi, 2010, p. 84), pero al mismo tiempo, se abre a una dinámica de experiencia interior de la divinidad, una forma profundamente femenina. Este tipo de dirección espiritual (en cierto sentido como la terapéutica, presupone una actitud interior de receptividad y de escucha de lo que el otro tiene que contar, una actitud *femenina / pasiva*, lo que a su vez implica la propia capacidad de retirarse para dejar espacio psíquico a la experiencia del otro.

También es fundamental en la dirección espiritual de Juan, tal y como argumenta Rosa Rossi, la importancia de saber comprenderse “y, naturalmente, saberse comprender significa saber hablarse, establecer un diálogo en el interior de la psique entre los diversos niveles de la comprensión” (Rossi, 2010, p. 85). La cura a través de la palabra psicoanalítica.

Esta relación desde el punto de vista de la psicoterapia es sanadora, se produce una

(...) activación en él de un proceso crítico y creativo autónomo (...) proponía activar, al lado de la plegaria ritual repetitiva, un proceso constantemente renovado de oración interior, un proceso de acercamiento a Dios hasta gozar de la perfecta unión con él en esta tierra. (...) una invitación a descubrir otro Dios, otra idea de Dios, (...) el Dios tenebroso de Dionisio Aeropagita. El Incognoscible que únicamente abre el camino al conocimiento de sí mismo. Un

Dios no andromorfo, esto es, no construido a partir de la imagen del hombre como «padre» (Rossi, 2010, pp. 81-82).

Recordemos, además, que esta oración interior (sin palabras) en la que Juan se apoya, y que recomienda a sus monjas, es el mismo tipo de oración perseguida en las corrientes heréticas por suponer un acceso sin intermediarios a la experiencia numinosa.

No quiero acabar este apartado sin mencionar lo interesante que debió ser la relación con Teresa de Jesús. Ya hemos comentado en algún lugar que son dos personalidades que se complementan sobremanera, Teresa es una mujer extrovertida, extremadamente pragmática, con, probablemente, una primera función pensamiento y una función auxiliar percepción. Juan es un introvertido, con primera función intuición y una función auxiliar pensamiento. Hay en los escritos tanto de Teresa como de Juan referencias a sus discrepancias, más personales en Teresa²⁸. Es famoso el reto que lanzó Teresa a su hermano Lorenzo tras haberle dicho la «voz» «Búscate en mí». Éste convocó una reunión de amigos en Ávila con el objeto de recoger respuestas al reto. Juan debía de hallarse entre los convocados y, aunque no se conserva su respuesta, si se conserva la enviada por Teresa

«Caro costaría si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo». Ocurrencia polémica por parte de la realista y posibilista Teresa frente al radicalismo y el extremismo de Juan. (...) añade inmediatamente

28. Posiblemente porque se han conservado cartas dirigidas al propio Juan, al contrario que en el caso de Juan. Ya hemos comentado que nos ha quedado muy poca correspondencia autógrafa.

(...) «No lo estaba la Madalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron» (Rossi, 2010, p. 92).

De esta manera, baja a Juan a la realidad, y además le pone en contacto con la dulzura y benevolencia que despliega Jesús en el Nuevo Testamento hacia las mujeres. Un comportamiento más suave, más acogedor, más femenino. De esta forma y con estas mujeres va Juan desarrollando su propio *anima*. Que le ayudará a experimentar acontecimientos posteriores de una manera sorprendente y extremadamente creativa.

Pero no hay que perder de vista que Juan también hace una labor de contención admirable con Teresa, ya que esta pasa de las experiencias de éxtasis contenidas en el *Libro de la Vida* (1560) a una vivencia sosegada con Dios al final del *Castillo interior* (1577). Juan es muy crítico con las experiencias de éxtasis en las que el sujeto se pierde a sí mismo. Desde un punto de vista psicológico contemporáneo, más bien parece hacer fuerza en la construcción de un *yo* fuerte, estable, bien asentado en la realidad que pueda contener las experiencias psíquicas, que de otra forma se adueñarían del sujeto llevándole hacia la psicosis.

También da el contrapunto a Teresa al enseñar la vivencia de las experiencias negativas de la vida, especialmente las que uno experimenta ante el sinsentido de la vida, con aceptación (que no resignación) de la desesperación y la angustia como elementos reveladores de la experiencia sagrada, y a trabajar con esas imágenes que emergen de la profundidad del inconsciente de una forma constructiva en el propio *proceso de individuación*, como el mismo vivirá y demostrará en su experiencia de cárcel.

Experiencia de Cárcel

Partimos para el análisis de la, probablemente, más transformadora experiencia de Juan, asumiendo que una experiencia física de contención del mundo exterior, como es la de prisión, y más en las condiciones que sufrió Juan en cuanto a restricción en espacio, comunicación con otros y posibilidades intelectuales, fuerza a la psique del sujeto a una experiencia interior de profundidad y de relación intensa con las imágenes provenientes del mundo de lo inconsciente (al menos en algunos casos, en otros simplemente puede llevar a la demencia). En cierto sentido es una experiencia de privación sensorial, similar a la que acontece a pacientes hospitalarios de larga estancia, que suelen acabar padeciendo cierta demencia transitoria e incluso estados disociativos. No es este el caso, en Juan acontece un movimiento psíquico a lo que Hillman y Shamdasani (2013) denominan el mundo de los muertos, es un traslado del sujeto al inframundo psíquico, a una propia experiencia de muerte. Pero no adelantemos acontecimientos. En primer lugar trataremos de describir lo que sabemos de la experiencia carcelaria de Juan desde el punto de vista histórico.

Juan pasa por esta vivencia cuando cuenta con 35 años, nos encontramos ya a un hombre maduro, que ha pasado por la experiencia de ser director espiritual en la Encarnación, y que va a enfrentar una prueba trascendente en su vida. Lleva casi diez años acompañando a Teresa en el proceso de reforma.

Es detenido en la madrugada del 3 al 4 de diciembre de 1577, según detalla por carta la madre Teresa de Jesús a Felipe II, “(...) hales quitado este los confesores (que dicen le han hecho vicario provincial, y deve ser porque tiene más partes para hacer mártires que otros) y tiénenlos presos en su monasterio y descerrajaron las celdas y

tomáronles en lo que tenían los papeles” (Santa Teresa de Jesús, 1997, p. 1122), sobre las condiciones del cautiverio vuelve a ser la propia Teresa quién nos ilumina, de nuevo en carta a Felipe II

A mi me tiene muy lastimada verlos en sus manos, que ha días que lo desean, y tuviera por mejor que estuvieran entre moros, porque quizá tuvieran más piedad. Y este fraile tan siervo de Dios, está tan flaco de lo mucho que ha padecido, que temo por su vida (Santa Teresa de Jesús, 1997, p. 1122).

Huye en la madrugada del 16 de agosto de 1578, han transcurrido más de 9 meses (9 meses y 12 días²⁹). De nuevo es Teresa la referencia de las condiciones de cárcel en las que se ha encontrado Juan de la Cruz, en carta a Gracián dice

Todos nueve meses estuvo en una carcelilla que no cabía bien, con cuan chico es, y en todos ellos no se mudó la túnica, con haver estado a la muerte. Tres días antes que saliese le dio el superior una camisa suya y unas disciplinas muy recias, y sin verle nadie (Santa Teresa de Jesús, 1997, p. 1176).

Lo primero que llama la atención del encarcelamiento de Juan es la tortura física al que es sometido durante ocho meses y medio, una celda de aproximadamente 2,80 m de ancho por 1,68 de fondo, con un respiradero en una esquina de tres dedos, como única fuente de ventilación (Steggink O. C., 1991b, p. 298), mal comiendo, “incomunicado, consumiéndose entre miseria” (Steggink O. C., 1991b, p. 299), durmiendo sobre unos tablones de madera en el suelo. Lo segundo quizá sean las

29. También es simbólicamente interesante lo de los 9 meses, es como un proceso de embarazo y parto.

vejaciones a las que es sometido en cumplimiento de la sentencia emitida por el prior de Toledo, Maldonado,

Tres días a la semana (...) ayuna a pan y agua y recibe la disciplina en el refectorio (...) medio desnudo, arrodillado, la cabeza inclinada; dura el recitado de un miserere. Sufre los azotes mandados por las Constituciones, y no de rúbrica, sino algunos descargados con evidente mal humor (Steggink O. C., 1991b, p. 299).

Lo tercero, son los insultos, las amenazas directas, o los intentos de soborno con un priorato o con una cruz de oro.

Pero lo que más daño le hace son los comentarios velados entre frailes calzados a la puerta de su celda, hechos con toda la intención de herir y desanimar, sobre la destrucción de la reforma descalza, el favorecimiento a los calzados por parte del nuevo Nuncio Rubeo, el “encarcelamiento” de la madre Teresa en un convento, y la reintegración a la disciplina calzada de los conventos reformados. Es la amenaza de destrucción de todo aquello en lo que cree y por lo que ha luchado. Sobre todo, es importante si pensamos que todo lo hace dejándose hacer por la Divina Providencia. En este momento sobreviene lo terrible de la duda ¿me he equivocado? Si Dios quiere algo distinto, ¿yo he tomado un camino incorrecto? “En este tiempo que le tuvieron preso, padeció grandes aflicciones interiores y sequedades” (Varios, 1601b, fol. 544).

Posiblemente sienta el miedo profundo a lo desconocido, a si su suplicio tiene final y si ese final será su asesinato, el aislamiento severo, si volverá a ver a sus compañeros...

Podemos apreciar en estas descripciones, por un lado, el dolor físico al que es sometido, ambiente insalubre de encarcelamiento, limitación extrema de movimientos, alimentación deficiente, frío, humedad, falta de luz. Por el otro lado, el dolor psíquico, la soledad, la incomunicación, el sentimiento de aislamiento y el miedo a saber qué le va a ocurrir, y la duda; surge la duda y nos entra el miedo. Cuanto más en alguien que había fiado sus pasos a Dios ¿le habré entendido mal? ¿me ha abandonado? Además, para una mente inquieta como la suya, la imposibilidad de leer o escribir debe de estar llevando a su psique a un estado de tensión casi insoportable.

Es en ese momento en el que se produce la escisión y, comienzan a brotar sin control los contenidos de lo inconsciente, imágenes inconscientes que surgen en la consciencia, que inundan su mente.

Pero si apunta la sospecha de que aquel estado va a durar para siempre, de que de allí sólo va a salir para la sepultura, como pretendieron infiltrarle al prisionero, entonces ese hombre puede acabar tragándose la muerte de verdad, y cruzar el paso a nivel hacia un mundo iluminado, y, traspuesto, quedar en trance, «en su más profundo centro» (Steggink O. C., 1991b, p. 304).

Pero también es el elemento que acaba por definir la fuerza de Juan, sólo un *yo* profundamente estructurado es capaz de soportar esta *tensión de opuestos*, contener las imágenes de lo inconsciente, discernir entre realidades distintas, la perteneciente a la esfera del *yo* y la perteneciente a la esfera del *Sí-mismo*. Y no sólo contenerlas, sino ser capaz de extraer una profunda sabiduría de esos contenidos de lo inconsciente, de forma extremadamente creativa.

Juan descubre en su experiencia de cárcel la relación entre escritura y experiencia y, fundamentalmente

el camino que preveía el vaciamiento de la mente para crear allí un espacio nuevo y libre donde elaborar la propia perceptividad, donde colocarse lo más cerca posible de la cualidad paradójica que es tan propia de la fe «oscura» como del arte. (...) pudo experimentar el terror que invade al alma en la oscuridad prolongada, experimentar «esa condición infernal con que debemos ponernos en relación para que no nos aniquile con su tenebroso poder». Pero a la vez experimentó interiormente la función heurística y creadora de la oscuridad (Rossi, 2010, p. 105).

No acabamos de estar de acuerdo con Rossi en el vaciamiento de la mente, más bien habría que hablar, como ya se ha comentado, de hacer silencio, de aceptar las experiencias y las imágenes tal y como vienen y, a partir de ahí dejarse hacer.

Sin embargo, sí que estamos de acuerdo con Rossi en que Juan se encontró en uno de esos momentos clave en que somos extraños para nosotros mismos y erramos a las puertas de nuestra psique. Y damos aldabonazos a ciegas a las puertas de la turbulencia, de la creatividad, de la inhibición en el interior de la *terra incognita* de nuestro yo (Rossi, 2010, p. 106).

aunque nosotros no hablaríamos tanto de la *terra incognita* del yo, sino más bien de la del *Sí-mismo*.

El proceso que Juan vive en la cárcel es el mismo proceso que con posterioridad describe en *Noche Oscura*. Es el proceso de trabajo del alma, que ha de pulirse para ser

capaz de unirse a Dios, objeto último del proceso místico. Traducido a términos psicológicos, estamos hablando de la trascendencia del *yo*, que aún así debe de estar construido de forma sólida para poder vivir el proceso de pulido sin perecer en él. El *proceso de individuación* se asemejaría en esta comparación a la experiencia de unión mística. Se parte de la *función trascendente*, de la necesidad interna del ser humano por alcanzar la unidad, atravesando diversos procesos de *sostenimiento de opuestos*, con el objeto de alcanzar el estado necesario para escuchar la voz del *Sí-mismo*. Este proceso se repite de forma cíclica en el ser humano para alcanzar niveles diferenciados de madurez individual.

Así mismo, estos procesos, con un esquema similar, pueden ser encontrados en el mito de Perséfone, en la vida de Cristo, de Juan de la Cruz, de Jung, etc. Todos ellos pasan por una experiencia inicial, en cierto sentido destructiva (o afianzadora, como quiera verse) de la personalidad individual, que implica una situación crítica amenazante que acaba desencadenando un *secuestro*, físico o psicológico, que a su vez, podría permitir una transformación. El que se produzca o no dicha transformación y su tipo, es según nuestros autores (Juan de la Cruz y Jung) *deo concedente*, es decir, la voluntad del *yo*, no tiene cabida en este proceso. En los siguientes capítulos abordaremos esta cuestión.

Capítulo 5

Marco de comprensión desde la Psicología de lo Complejo

Introducción

A lo largo de esta sección vamos a abordar el proceso que acabamos de mencionar en el capítulo anterior analizando, desde el punto de vista de la *psicología de lo complejo* de C. G. Jung, la propuesta de Juan de la Cruz representada por el poema *Noche Oscura*, escrito en 1578. Para lograrlo, vamos a trabajar desde los planteamientos junguianos que pueden intuirse en el *Libro Rojo* de Jung, escrito entre los años 1913 y 1930. También trabajaremos desde las propuestas realizadas en los últimos años de su vida por constituir éstas una cristalización menos reprimida y más auténtica de lo ya intuido en el *Libro Rojo*. ¿Por qué elegir este texto junguiano sobre otros para relacionarlo con el poema de Juan de la Cruz?

Fundamentalmente, por dos razones: la primera, porque creemos que es una de las producciones de Jung sobre la que, en palabras de Murray Stein “hay un consenso general en el campo sobre que hay obras de Jung más importantes que otras. Algunos trabajos son vistos como menos relevantes y ligados a su época” (Stein, 2011, p. 591). En nuestra opinión, el *Libro Rojo* es uno de esos libros más relevantes de Jung, particularmente, y esta es la segunda razón, porque constituye la piedra angular sobre la que se articula gran parte de su propuesta teórica y de su obra científica.

Además, porque en su proceso de composición se manifiestan ciertas similitudes con el proceso de composición sanjuanista. Ambos procesos parten de crisis vitales, ambos escogen una forma poética de manifestación, ambos constituyen la expresión de una profunda experiencia interior de confrontación con lo inconsciente.

Para poder abordar de una forma comprensible este trabajo vemos necesario construir un cierto entramado teórico que nos permita abordar lo que sería el núcleo central de esta tesis con ciertas garantías.

Por tanto, comenzaremos por analizar, en primer lugar, los desencadenantes del proceso que viven ambos autores y que culminan en sus respectivas producciones literarias. Nos centraremos en cinco aspectos en concreto:

- Uno, en las crisis vitales que actúan como catalizadores.
- Dos, en los profundos sentimientos de soledad que les inundan, al ser conscientes ambos, de la unicidad de su percepción, así como la vivencia de la realidad a la que se ven expuestos.
- Tres, en las persecuciones a las que se sienten sometidos ambos autores y que, de alguna manera, condicionan la forma y el contenido de sus desarrollos en prosa. Pareciera que dicha forma de escribir fuera una manera de *encubrir* ciertas realidades *incómodas* para la ortodoxia de sus campos en cada momento histórico. Y es que casi podríamos considerar como obras poéticas, tanto a *Noche Oscura*, que obviamente lo es, como al *Libro Rojo*, escrito en forma de manuscrito iluminado, que tiene una fuerza poética inusitada.
- Cuatro, en la influencia de lo femenino en ambos autores. Ya hemos mencionado las relaciones tan profundas de Juan de la Cruz con los elementos femeninos. También es conocida esta influencia en Jung. Ambos

autores la proyectan de forma ligeramente diferente, pero es innegable su influencia.

- Y cinco y último, en la inminencia de la muerte como elemento clave en el desarrollo del proceso creativo.

En segundo lugar, vamos a tratar de aproximarnos a la forma de trabajo que ambos autores mantienen en su trato con las imágenes provenientes del inconsciente. En el caso de Jung es una empresa más asequible, dado que los *Libros Negros* constituyen un diario de campo de un científico en pleno proceso de investigación. En el caso de Juan de la Cruz, nos vemos obligados a hacer inferencias sobre lo que Juan hace a partir de lo que *no tenemos de él*, y de lo que otros autores, afamados en sus respectivos campos, sugieren como plausibles formas de trabajo.

En un tercer momento, ya en el siguiente capítulo, creemos necesario tratar de explicar por qué *lo sagrado* es tan importante dentro de la *psicología compleja*. Profundizaremos en el significado que para Jung tiene el concepto de *experiencia numinosa*, la *función trascendente*, *lo religioso* y *lo sagrado*. Porque en el núcleo de su psicología lo sagrado tiene una función clave para la psique individual.

En cuarto lugar, nos adentraremos en ese mundo extraño que supone el proceso de *Noche Oscura* y que se ve tan bien complementado y reflejado en el *Libro Rojo*.

Y por último trataremos de explicar qué es un *proceso de individuación* desde el punto de vista de la *psicología de lo complejo*, y una variante particular de ese proceso, *la noche*, *Nekya* o *bajada al inframundo*. Todo ello con el objeto de extraer

conclusiones sobre el proceso que se vislumbra en ambas obras y su utilidad para la vida y la salud psíquica del hombre actual.

En cuanto a las fuentes utilizadas para la construcción del marco teórico de apoyo, dada la enorme cantidad de bibliografía relativa a la *psicología compleja* de Jung, las profundas discrepancias que se encuentran en la comprensión de los diferentes conceptos nucleares descritos por este autor y, siguiendo la sugerencia de nuestro director de tesis, Dr. D. Luís Montiel, como criterio para este trabajo nos hemos centrado en el uso de fuentes primarias³⁰.

Debido a la naturaleza de ambos autores y de las obras que de ellos tratamos de analizar, sería bueno tener en cuenta que el método que Jung utiliza a la hora de abordar cualquier tópico o área de conocimiento, no es un método lineal, ni sencillo. Suele plantear aproximaciones en espiral hasta llegar al núcleo central del problema y, por el camino, hace ampliaciones y relaciones múltiples, fundamentadas en una vastísima cultura en multitud de áreas, (los clásicos, la Biblia, la patrística, la alquimia, la antropología, la sociología, la física, etc...), lo que hace extremadamente compleja la comprensión y aprehensión de los significados últimos. Edinger, en *The Aion lectures* (1996, pp. 11-12), explicita muy acertadamente algunas advertencias de aquello que hay que tener en cuenta a la hora de tratar de comprender a Jung.

30. Es decir, las obras completas de C. G. Jung en su edición castellana publicada por Trotta. Cuando han surgido dificultades de comprensión se ha recurrido a la edición inglesa editada por Read, Fordham y Adler y traducida por F. C. Hull (1979). También hemos recurrido a los seminarios *Visions. Notes of the seminar given in 1930-1934* (1997a, 1997b); *Nietzsche's "Zarathustra": Notes of the Seminar given in 1934-1939*, editado por James L. Jarrett (2014) y *The Process of Individuation: Exercitia spiritualia of St. Ignatius of Loyola (Lectures at the ETH, Zürich)* (1959). No se excluyen fuentes secundarias cuando se las considera de interés para aclarar o profundizar algo.

La primera advertencia hace referencia a una actitud de humildad que uno debe adoptar. Esa humildad nos permitirá mantener una actitud abierta al aprendizaje desde el reconocimiento de que la consciencia, amplitud y profundidad de Jung “sobrepasa sobre manera la propia” (1996, p. 11).

La segunda advertencia (que apenas hemos rozado en un párrafo anterior) hace referencia a la comprensión de su método de trabajo, especialmente en lo que se refiere a sus últimos trabajos (los escritos después del infarto de 1944).

Los profesionales de la psicología estamos muy acostumbrados en nuestra lectura de textos técnicos a leer teorías sobre hechos psíquicos, es decir, a leer las interpretaciones que un autor particular hace de determinados acontecimientos psíquicos. Este hecho, nos introduce en un mundo conceptual, lleno de abstracciones, que nos separa, con frecuencia, de la realidad psíquica de nuestros pacientes. Jung, sin embargo, es un autor que tiende a presentar hechos psíquicos particulares e individuales más que conceptualizaciones sobre esos hechos, lo que nos sitúa en una realidad más incómoda y de difícil seguimiento. Jung nos obliga como lectores a recurrir a nuestra propia experiencia personal con el tema a debate para poder situarnos en el mismo nivel de comprensión desde el que él escribe. En palabras del propio Jung en carta al Pater Raymond Hostie del 25 de abril de 1955:

No es culpa suya que no entienda que los hechos psíquicos señalados por mis conceptos poseen una autonomía propia. Es un hecho empírico que la mayor parte de las personas no comprenden porque nunca han pasado por las mismas

experiencias, cosa que es muy comprensible, ya que no conocen mi método³¹ (Jung, 2011b, pos. 4678).

A nuestro entender, hay dos formas de situarnos en un terreno que nos ayude en el seguimiento de la lectura de Jung. La primera es no dejarnos abatir por la dificultad en nuestras primeras aproximaciones, es decir ser constantes en el trabajo con la obra. La segunda, es ahondar en la propia experiencia psíquica, porque Jung es un autor que se vuelve bastante accesible cuando uno es capaz de conectar los propios hechos psíquicos con aquello que él presenta en el texto. Se trata de reincidir y reincidir hasta que la espesura del camino, de repente, comience a retroceder por sí misma para mostrar un pequeño sendero de comprensión.

Una vez hemos logrado acceder a este sendero de comprensión, es cuando nos hacemos conscientes de que el pensamiento de Jung no es lineal, es espiral y relacional. Amplifica y conecta unas imágenes con otras, ampliando y profundizando cada vez más los significados de aquél tema que esté abordando. Su forma de trabajo es la realización de ampliaciones de naturaleza temática, el esfuerzo consiste en descubrir, dentro de su exposición, cuál es el tema central sobre el que va articulando todo el desarrollo.

La tercera advertencia hace referencia al ritmo. Jung, en el *Libro Rojo* trata, entre otras cosas, sobre un eje de opuestos, el *espíritu de este tiempo* frente al *espíritu de las profundidades* (Jung, 2012a, p. 167). Él escribe, especialmente sus últimas obras

31. "It is not so much your fault that you do not appear to understand how it is that the psychic facts designated by my concepts possess an autonomy of their own. This is an empirical fact which is not understood by most people anyway, because they have never gone through the same experiences - quite understandably, since they take no notice of my method" (Jung, 2011b, pos. 4678).

(y el *Libro Rojo*), desde el *espíritu de las profundidades*, presentando un aspecto de la psique que se encuentra en las capas inconscientes más profundas (*inconsciente colectivo*) y posee, por tanto, una riqueza singular. Esto significa que nuestra aproximación debe ser pausada y *de a pocos*. Debemos familiarizarnos con sus referencias, rastrearlas en la medida de lo posible, dejarlas posarse en nuestro interior como si fueran pequeñas semillas y esperar a ver en qué germinan.

Si tomamos en cuenta estas advertencias, es posible seguirle en su viaje a las profundidades. No deja de ser interesante la coincidencia que tanto Jung como Juan de la Cruz manifiestan a este respecto. Para una profundización en ambos, debemos introvertirnos, centrarnos en la propia experiencia interior y desde ese punto realizar una lectura no enteramente racional, pero tampoco enteramente irracional. Debemos mantener un pie en cada mundo: “Es verdad que vivimos en este mundo, pero no actuamos como todo el mundo, ni luchamos con las armas de este mundo” (2 Cor. 10:3).

Desencadenantes del proceso: San Juan de la Cruz y Carl Gustav Jung ¿Una misma raíz?

Notas biográficas relevantes sobre Jung

En el desarrollo inicial del proyecto de tesis, no nos planteamos como necesario un apartado específico dedicado a la biografía de Carl Jung. Dado que era un hombre del s.XX, suponíamos que se podría hacer una aproximación directa a su teoría psicológica sin tener que detallar su biografía. Sí lo hicimos en el caso de Juan de la Cruz, dado que su figura era muy distante en el tiempo y planteaba dificultades debido a la ausencia de información directa. Aunque dichas dificultades fueron abordadas en profundidad en el capítulo anterior, vemos necesario recordar someramente algunas de ellas pues al analizar algunos aspectos de la biografía de Jung podemos encontrar ciertas similitudes.

Conocida es la escasa documentación autógrafa y epistolar que nos hubiera acercado de forma más inequívoca a su figura. También hemos analizado el hecho de que la mayoría de las fuentes contemporáneas (o más próximas) se correspondían con la documentación recogida para el proceso de beatificación³². Y por último, la distancia histórica a su pensamiento que hace difícil, sino imposible, que nos podamos colocar en la mentalidad de alguien perteneciente al S. XVI³³, si bien consideramos que enmarcar

32. Interesantes a este respecto el apartado de *Hagiografías y biografía* incluido en *San Juan de la Cruz. La biografía (Monumental)* de José Vicente Rodríguez. Y el artículo *Hagiografías y biografías de San Juan de la Cruz* de Eulogio Pacho, incluido en el segundo volumen de las Actas del Congreso Internacional Sanjuanista (Egido, 1993, pp. 119-142)

33. Véase al respecto la interesante formulación que al respecto plantea el Dr. D. Luis Montiel

histórica y biográficamente a la figura nos podía ayudar a comprender el punto desde el que el autor habla.

Estas dificultades, en principio, no estaban presentes en el caso de Carl G. Jung. Existe abundancia de documentación epistolar publicada, numerosas biografías, e incluso una «autobiografía», *Recuerdos, sueños, pensamientos*, editada por Aniela Jaffé a partir de varias entrevistas realizadas a Jung durante 1957. En esta última se incluyen varios capítulos redactados por el propio Jung, fundamentalmente los referidos a su infancia y adolescencia, los relativos a sus viajes a Kenia y Uganda, y el concerniente a sus últimos pensamientos.

(...) La "autobiografía" es mi vida observada a la luz de lo que he investigado. Lo uno es lo otro y por ello la lectura de este libro es difícil para aquellos que no conocen mis pensamientos o no los comprenden. Mi vida es en cierto sentido la quintaesencia de lo que he escrito y no a la inversa. Cómo soy y cómo escribo son una misma cosa. Todos mis pensamientos y todo mi afán, ése soy yo. Así pues, la "autobiografía" no es más que el punto sobre la i (Jung, 2005b, p. 14).

A pesar de toda el volumen de documentación escrita sobre Jung, la realidad es que nos hemos encontrado con importantes dificultades de aproximación tanto a su vida, como a su obra. Como ya hemos mencionado, existen multitud de biografías que abordan su vida desde diferentes ópticas³⁴, áreas de interés, corrientes teóricas o

en su *Podaliriana. Rapsodias sobre el sueño terapéutico* (Montiel Llorente, 2018, p. 11)

34. Vease anexo sobre biografías existentes

políticas del autor, etc. Y, aún así, sorprendentemente, Jung parece estar envuelto en una nebulosa similar a la del propio Juan de la Cruz.

Por tanto, nuestro asombro ha sido mayúsculo, al comprender la dificultad de acercamiento a su biografía. Por ejemplo, sobre *Recuerdos, sueños y pensamientos*, se ha creado una fuerte polémica casi desde el principio. Sonu Shamdasani³⁵ afirma: “Como establecí, el texto no era en absoluto una autobiografía de Jung. Las propias declaraciones de Jung fueron editadas, recortadas y remodeladas por numerosos editores y traductores, y él se quejó de que lo habían "invalidado"³⁶ (Shamdasani, 1999, p. 21). Bair³⁷ expone, en su biografía de Jung, que el editor de la obra, Kurt Wolff de Pantheon publisher, planteó multitud de recortes para rebajar los costes de producción, también se acusó a Jaffé de censura³⁸, especialmente en los capítulos en los que Jung expone su pensamiento sobre el cristianismo (Bair, 2004, pp. 633-634).

35. Importante historiador de la psicología, que ha realizado varios estudios sobre Jung y es el editor del *Libro Rojo* en inglés.

36. As I established, the text was by no means Jung's autobiography. Jung's own statements were edited, cut, and reshaped by numerous editors and translators, and he complained that they had "auntified" him" (Shamdasani, 1999, p. 21)

37. Autora de una de las biografías más voluminosa, documentada, controvertida y criticada sobre C. G. Jung.

38. Estaba ejerciendo su autoridad, delegada por Jung, como editora. Esperamos poder aclarar muchas de nuestras dudas sobre *Recuerdos, sueños, pensamientos*, dado que actualmente la Philemon Foundation, está en proceso de publicar los protocolos originales de las grabaciones realizadas por Aniela Jaffé que, parece ser, revelan que se retuvo material significativo en la versión publicada y que, además mucho de lo publicado había sufrido un proceso de edición intenso. Ver (Jaffe, 1957, párr.3; Kingsley, 2018a)

Sobre las biografías posteriores, varios autores han expresado sus dudas sobre que exista una biografía bien ajustada al personaje histórico. Uno de los ejemplos más importantes viene de la mano de Sonu Shamdasani, que afirma que

C. G. Jung casi se ha vuelto completamente ficticio. Cuando apareció la biografía de Frank McLynn en 1996, pensé que finalmente se había alcanzado el fondo. (...) Claramente no se ha tocado fondo aún. La historia sobre Jung, tal y como he argumentado, está cada vez más dominada por una versión reducida o historia sin evidencia³⁹ (Shamdasani, 1999, p. 67; Shamdasani, 2000, p. 459).

Otro argumento que va en esta misma línea se encuentra en su libro *Jung Stripped bare by his biographers*:

En la actualidad, vastos sectores del público son incapaces de distinguir entre los relatos ficticios sobre Jung y su figura histórica, debido a los mitos, ficciones y errores que abundan en la profusión de literatura publicada sobre él. De manera alarmante, los analistas junguianos tampoco son inmunes a esta situación, que se ve agravada por la escasez de información histórica y biográfica confiable sobre él y al hecho de que muchos manuscritos, seminarios y miles de cartas aún no se han publicado⁴⁰ (Shamdasani, 2005, pp. 2-3).

39. C. G. Jung has almost become completely fictional. When Frank McLynn's biography appeared in 1996, I had thought that the bottom had finally been reached. (...) Clearly, the bottom had not been reached. Jung history, as I have argued, has become increasingly dominated by 'History Lite', or evidence free history (Shamdasani, 2000, p. 459).

40. Traducción propia libre del texto en inglés: "Currently, vast sectors of the public are unable to distinguish between fictionalized accounts of Jung from the historical figure, due to the myths, fictions, and errors that abound in the profusion of literature about him. Alarming, professional Jungians are not immune to this. This situation is compounded by the dearth of reliable historical and biographical information about him and the insufficiently realized

Comentarios similares, incluso más incisivos, desde otra óptica completamente distinta son los que proporciona Peter Kingsley⁴¹ en su reciente publicación *Catafalque. Carl Jung and the end of humanity*. El capítulo 4 está enteramente dedicado a estudiar el intento de *domesticación* de la figura de Jung que se ha realizado desde diversos círculos, especialmente en lo relativo a su propia cercanía a la enfermedad mental⁴²: “Aquí hay un problema subyacente: un gran problema que puede resumirse muy fácilmente. En esencia, tiene que ver con la domesticación progresiva de la imagen, sabiduría, descubrimientos de Jung⁴³” (Kingsley, 2018b, p. 21).

Como podemos apreciar, quizá la primera de las similitudes entre nuestros autores sea la dificultad de centrar al personaje histórico que hay detrás del mito. Teniendo en cuenta que realizar un estudio comparado de la multitud de biografías existentes sobre Jung, constituye en sí una tesis doctoral, nos limitaremos aquí a mencionar los acontecimientos más relevantes para nuestra investigación. No obstante, para situar al lector proporcionamos una cronografía vital en el anexo *Acontecimientos*

fact that many manuscripts, seminars, and thousands of letters still remain unpublished” (Shamdasani, 2005, pp. 2-3)

41. Peter Kingsley es doctor en Filosofía por la Universidad de Londres y Fellow del Warburg Institute. Su campo de conocimiento se centra en los estudios clásicos, antropología, filosofía y antiguas civilizaciones, campos en los que ha trabajado con las figuras más prominentes.

42. Para ampliar este debate es interesante consultar nota a pie nº 14 del libro de Kingsley (2018a, p. 470)

43. Mi traducción libre del texto en inglés “There is an underlying problem here: a huge problem that can be summarized very easily. In essence, it has to do with the progressive domestication of Jung's image, wisdom, discoveries” (Kingsley, 2018b, p. 21).

biográficos más relevantes de C. G. Jung. En ella se encuentra un registro, ordenado por años, de los acontecimientos más destacables de su vida.

El texto base para nuestro acercamiento biográfico es el de Bárbara Hannah, y en su elección nos hemos basado en lo afirmado por Shamdasani en su análisis crítico de las biografías de Jung: “Como tal, considero que sigue siendo la única biografía indispensable de Jung. Las biografías posteriores no han hecho más que aumentar su importancia⁴⁴” (Shamdasani, 2005, p. 71).

Los cuatro aspectos concretos de las biografías de ambos autores que hemos elegido y que son, a nuestro juicio, las bases fundacionales del trabajo de una vida, son: uno, las crisis vitales; dos, la persecución (real o percibida) a la que se sintieron sometidos; tres, su sentimiento profundo de soledad; y, cuatro, su relación con lo femenino. Comencemos por el principio, las crisis vitales que ambos padecieron.

Crisis vitales

Juan de la Cruz.

Sobre la crisis vital de Juan de la Cruz, ya hemos hablado en el apartado biográfico (capítulo 4), en el epígrafe *Experiencia de cárcel*. Por tanto, no abundaremos mucho en el tema desde un punto de vista histórico. Pero sí vemos necesario revisar una crisis anterior a su experiencia de cárcel, por lo que dice de la evolución psicológica del personaje, así como de su personalidad.

44. “As such I regard it as still the only indispensable biography of Jung. Subsequent biographies have only heightened its significance” (Shamdasani, 2005, p. 71).

Estamos hablando de una crisis de juventud, una crisis vocacional que le lleva a plantearse el abandono de la Orden de los Calzados para ingresar en los Cartujos, tiene 25 años. Sobreviene en el periodo de estudios en Salamanca, especialmente durante el año 1567. “Del plan de estudios se desprende que el curso más fuerte era el último, en el que parece desencadenarse una crisis vocacional en el joven carmelita” (Rodríguez -San Pedro Bezares, 1993, pp. 73-81).

Como sobre todos los sucesos biográficos de Juan, es difícil hacer una aproximación de carácter histórico a este acontecimiento vital. La mayor parte de los autores lo describen o muy de pasada, como hemos visto en Rodríguez-San Pedro o como se puede apreciar en la biografía monumental de José Vicente Rodríguez. Pero otros autores lo explicitan más en profundidad como una necesidad interior, es el caso de Rosa Rossi:

Manifiestamente desilusionado en sus aspiraciones más profundas por la situación existente entre los calzados, Juan había proyectado entrar en la cartuja: soledad absoluta y silencio perfecto (...) separación total de los afectos familiares para acumular energía interior, para volver a fundar en otra parte su propia existencia (Rossi, 2010, p. 49).

En la misma línea se pronuncia Baruzi

Con la decisión de hacerse cartujo, Juan de Santo Matía se va a someter a la regla más estricta que elegir pueda. Seguramente no llega a plantearse si el propio Carmelo, una vez reconducido a su originaria rigurosidad por un reformador intrépido, le puede ofrecer una perfección similar. Ahí actúan las

ambiciones rondando a unas almas más preocupadas por crear un orden monástico acabado que por procurarse para sí mismas el marco armonioso que requiere su contemplación. Juan de Santo Matía está impaciente por encontrar un retiro donde su sueño interior no se vea traicionado por un ambiente hostil (1991, pp. 176-177).

Pero el problema no está únicamente en el exterior, en las formas, usos y costumbres de una orden determinada. Se encuentra en la propia personalidad de Juan de Santo Matía, en sus necesidades interiores y en su juventud. También en su formación, no sólo la que ha adquirido en Medina del Campo con los jesuitas, y las experiencias que ha acumulado en el Hospital de las Bubas, sino la formación teológica que recibe en Salamanca en un periodo convulso de debate abierto. En este sentido, es interesante la siguiente afirmación de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink: “El verdadero problema era él mismo, un genio observador con una vivencia religiosa tajante, que era para él el máximo aval de una Teología menos filosófica que la del P. Mancio, y más cristiana, es decir, totalmente sobrenatural” (1992, p. 174).

Siguiendo el razonamiento de estos últimos, parece que en el origen de la crisis de Juan de Santo Matía, se encuentra, también, la lucha encarnizada que en esa época se da en Salamanca entre los defensores de la teología escolástica y la teología mística⁴⁵.

La elección de la Cartuja, quizá, puede ayudar a comprender algo mejor la naturaleza de la crisis vocacional de fray Juan. Sobre la Cartuja se dice que nunca ha

45. Para profundizar un poco más sobre esta discusión revisar el capítulo 11 de *Tiempo y Vida* (de la Madre de Dios and Steggink O.C., 1992, pp. 170-179).

sido reformada, porque nunca se ha deformado. Además, plantea una forma de vida bastante acorde con la naturaleza introvertida y sencilla de Juan de la Cruz. “(...) cultiva intensamente un estilo de vida equilibrado (...) oración contemplativa, soledad y comunidad, trabajo manual” (Ruiz OCD, 1990, p. 83).

Tampoco es de desdeñar el carácter que presenta Juan de la Cruz, quizá un poco extremo en este momento de la vida, recordemos que es aún joven. Nos referimos en concreto a su rigidez. Notemos cómo los compañeros de aquella época describen a un fray Juan de Santo Matía más austero, más aficionado a las disciplinas:

Juan López Osorio, amigo de Fr. Juan, (...) recuerda que «vivía tan recogido en su celda estrecha y oscura, con continuo silencio, que no salía ni se divertía fuera de ella más que a los actos y cosas de comunidad» (...) Pedro Fernández Bustillo, recordaba igualmente que «era muy público y notorio en esta villa (Medina) que el dicho siervo de Dios vivía y se trataba con tantos trabajos y aspereza de vida y recogimiento, que admiraba a los demás de su Religión que con él estaban» (de la Madre de Dios and Steggink O.C., 1992, p. 168).

Y más concretamente sobre los rigores de la disciplina se expresa el P. Alonso en su libro *Vida* “(...) nunca se halló en él qué reprender, si no era el rigor con el que se trataba y las muchas penitencias que hacía” (Alonso de la Madre de Dios, 1989, pp. 56-57). De sus rigores sabe el P. Alonso que

traía un jubón y paños menores de cilicio, labrados como red de cuerdas de esparto, cuajadas de nudos, que dormía en una artesa vieja sobre unas pajas». Y también asegura que «le dieron licencia para guardar todo el rigor de nuestra

Regla primitiva en la abstinencia perpetua de las carnes, en el ayuno de siete meses, en la oración continua, en el silencio y encerramiento en la celda, suma pobreza y lo demás que la primera Regla manda (Alonso de la Madre de Dios, 1989, pp. 56-57).

En palabras de Santa Teresa:

Después que tratamos aquellos padres y yo algunas cosas, en especial -como soy flaca y ruin-, les rogué mucho no fuesen en las cosas de penitencia con tanto rigor, que le llevaban muy grande; y como me habían costado tanto de deseo y oración que me diese el Señor quien lo comenzase, y vía tan buen principio, temía no buscase el demonio cómo los acabar antes que se efectuase lo que yo esperaba (Santa Teresa de Jesús, 1997, pp. 722-723).

Aunque en la época eran habituales las penitencias dentro de los conventos, estos testimonios, especialmente el de Teresa de Jesús, nos parecen bastante significativos. Quizá denotan un Juan de Santo Matía con una necesidad interior muy fuerte, que unida al ímpetu de la juventud, le llevan a buscar, de una manera vehemente y rápida, esa conexión íntima con lo sagrado. Es común entre las personas con ciertas inquietudes espirituales la necesidad de buscar el recogimiento y el silencio, el apartarse para poder estar dedicadas por completo a esa búsqueda interior y a escuchar la voz de la profundidad. Este parece ser el caso de Juan de la Cruz. Sin embargo, siglos más tarde, Jung nos dirá que es imposible individuarse uno sólo en aislamiento “en el Himalaya”: “La individuación no es posible sin estar con otros seres humanos. No es posible en la cima del monte Everest o en una cueva en alguna parte donde uno no ve

gente durante setenta años: solo hay individuación con o contra algo o alguien” (Jung, 2019, p. 128). Juan aprenderá esta lección a lo largo de su vida. Apenas si encontrará este recogimiento (salvo curiosamente en su experiencia de cárcel), se pasará la vida como visitador, confesor, prior, viajando de lado a lado... y en ese continuo relacionarse con el otro se encontrará a sí mismo y logrará esa unión con lo divino.

Volviendo a la crisis de juventud, varios autores consideran que ésta se solventa al encontrarse con Teresa de Jesús y aceptar ser parte de la reforma Descalza. Un ejemplo de ello lo encontramos en *San Juan de la Cruz. La biografía monumental* de José Vicente Rodríguez, especialmente el capítulo 6. Sin embargo, Otger Steggink y Efrén de la Madre de Dios, en *Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz*, nos aportan una visión que no ha de pasarse por alto. Afirman que su crisis toma un cariz distinto (más abierto a los planteamientos de Teresa de Jesús) cuando conoce al General Rubeo, que ya tenía el propósito de reformar la Orden para recobrar los valores originales⁴⁶. Éste visitó el Colegio de San Andrés, donde Juan se alojaba durante sus estudios en Salamanca. Y aunque no se conservan los *escrutinios secretos* de aquel acontecimiento, se sabe (por las prácticas habituales del General en este tipo de visitas), que con seguridad habló con Juan (de la Madre de Dios and Steggink O.C., 1992, p. 170). En esa conversación, Juan debió comentarle al General sus tribulaciones y necesidades espirituales no satisfechas en el Carmelo. Suponemos que esta conversación, aunque no resolvió sus dudas, debió de influir en el ánimo de nuestro personaje en su posterior

46. Para profundizar en estos aspectos , son interesantes los trabajos de Steggink (Steggink O.C., 1993, pp. 93-123) y Martínez Millán (Martínez Millán, 2015, pp. 101-120)

conversación con Teresa de Jesús cuando se conocieron. Ella describe el encuentro en el *Libro de las Fundaciones* de la siguiente manera:

Poco después acertó a venir allí un padre de poca edad, que estaba estudiando en Salamanca, y él fue con otro por compañero, el cual me dijo grandes cosas de la vida que este padre hacía. Llámase fray Juan de la Cruz. Yo alabé a nuestro señor, y hablándole, contentóme mucho y supe de él cómo se quería también ir a los cartujos. Yo le dije lo que pretendía y le rogué mucho esperase hasta que el Señor nos diese monesterio, y el gran bien que sería, si había de mejorarse, ser en su misma Orden y cuánto más serviría al Señor. El me dio la palabra de hacerlo con que no se tardase mucho (F, 3, 17)⁴⁷.

Quizá podríamos apreciar en este último comentario que nos ofrece la cita de Teresa ese ímpetu e impaciencia de juventud del que venimos hablando: “El me dio la palabra de hacerlo con que no se tardase mucho” (F, 3, 17). Siente la necesidad de cambio, su interior le está pidiendo algo y no lo encuentra en el sitio en el que está y además lo necesita ya, pero lo está buscando fuera de sí. Seguramente, por ello es tan necesaria su experiencia posterior de cárcel, porque le devolverá al único espacio en el que puede encontrar las respuestas que está buscando. Dentro de sí. En un ejercicio profundo de introspección, de encuentro con los propios demonios, con los propios

47. Al igual que en el caso de las referencias de Juan de la Cruz, seguimos para la notación el estándar que se usa habitualmente, primer letra abreviatura del título del libro, el primer número es el capítulo y el segundo el versículo. La edición consultada de las *Obras Completas*, es la 8ª ed. de la B.A.C. (Santa Teresa de Jesús, 1997, p. 685)

vacíos y silencios, de los que hablará el resto de su vida. Y de cómo encontró en esos vacíos la unión mística.

Por todas estas declaraciones, nos vamos componiendo una idea de quién era fray Juan de Santo Matía, un joven acostumbrado a la pobreza, a mendigar, que ha estado en contacto con la miseria humana (recordemos su experiencia en el Hospital de las Bubas), con una inteligencia notable y dotes para el estudio, con una profunda necesidad interior de recogimiento y contemplación y, que dada su juventud y brío, parece tener prisa por alcanzar ese ideal de santidad que sin duda debía imperar en la Castilla de aquella época. En este momento de su vida podemos apreciar a un Juan extremo y, en cierta medida, rígido de carácter, sobre todo en lo que al rigor y a la impaciencia se refiere. Sin embargo, este mismo hombre, en el tercer libro de *Subida*⁴⁸: “ataca abiertamente a aquéllos que dependen excesivamente de formas externas y ceremonias -ayunos, peregrinaciones, imágenes- y afirma que «la persona devota de veras, en lo interior pone su devoción... porque la viva imagen busca dentro de sí, que es Cristo crucificado»” (Thompson, 1985, p. 25). ¿Qué ha cambiado? Posiblemente la experiencia en la cárcel de Toledo.

Según E. Allison Peers “La austeridad de San Juan de la Cruz se manifestaba, no en su lenguaje, ni en su rostro (...) sino en su vida misma. (...) podemos estar seguros de que su ascetismo era enteramente *à l'intérieur*: cualquier alarde le hubiera repugnado, hasta serle intolerable” (Peers, 1950, p. 96).

San Juan en *Subida* dice lo siguiente:

48. según Eulogio Pacho redactado entre 1579 y 1581 (San Juan de la Cruz, 2017, p. 143)

Por lo cual es harto de llorar la ignorancia de algunos, que se cargan de extraordinarias penitencias y de otros muchos voluntarios ejercicios, y piensan que les bastará eso y esotro para venir a la unión de la Sabiduría divina, si con diligencia ellos no procuran negar sus apetitos” (1S 8,4),

y en el primer libro de *Noche* afirma:

Estos son imperfectísimos, gente sin razón, que posponen la sujeción y la obediencia, que es penitencia de razón y discreción, y por eso es para Dios más acepto y gustoso sacrificio que todos los demás, a la penitencia corporal, que, dejada estrota parte, no es más que penitencia de bestias, a que también como bestias se mueven por el apetito y gusto que allí hallan (1N 6,2).

Juan de la Cruz es detenido y encarcelado a los 35 años, ya ha pasado por varias situaciones vitales interesantes, ha sido confesor de 150 monjas en la Encarnación, ha vivido los momentos iniciales de la reforma teresiana, ha compartido viajes y enseñanzas con Teresa. En definitiva, ha madurado como religioso y como hombre. En esas circunstancias es secuestrado por los calzados y enviado al monasterio de Toledo en el que será retenido en condiciones infrahumanas durante casi nueve meses. Este periodo supone un antes y un después en su vida. Podemos intuirlo, puesto que durante el siguiente año a su fuga 1578-1579, va a redactar toda su obra poética. No se conservan (ni se tienen noticias) de que existan textos suyos previos a este periodo⁴⁹. Luego algo ha tenido que pasar a nivel interior que ha desencadenado todo este proceso

49. Nos referimos a textos de carácter literario o didáctico, a sus grandes obras. Obviamente si escribió cartas o notas orientadoras.

¿qué? La única forma que tenemos de acercarnos a ello, es precisamente a través de su obra.

Recordemos algunos detalles sobre las condiciones físicas del encierro. En el Ms/12738 de la Biblioteca Nacional de España se puede leer “la dha cárcel no tenía luz ninguna (...)” (1601a, fol. 229) “ni él tenía [luz] sino cuando alguna vez le dauan algún candil para reçar sus horas (...)” (1601a, fol. 997v). “Su comida era pan y agua en el suelo” (1601a, fol. 229). Sobre el trato encontramos en la *Vida, virtudes i milagros del sancto padre Fray Ioan de la Cruz, Maestro i Padre de la reforma de la Orden de los descalzos de nuestra señora del Monte Carmelo* de Alonso de la Madre de Dios

(...) y acauada la comida (...) todos en rueda le daban una disciplina (...) de lo cual daban práctico testimonio muchos años después las espaldas del santo paciente, en las cuales duraban las señales de las heridas. (...) a esta disciplina lo ordinario antecedió una reprehensión que allí en público le daba el prelado, o presidente (...) (S. XVII, libro I, cap. 33).

Inocencio de San Andrés declara “su comida era poca y de tal suerte adereçada q le oió decir éste tº q *muchas veces entendía q en ella venía la muerte por muchos indicios q para ello tenía* (...)” (1601a, fol. 229). Como vemos, las condiciones físicas son extremadamente duras, pero no los son menos las psicológicas. “(...) y en aquella ocasión de estar en el Refectorio le ofrecieron muchas veces q se calçase y q le harían Prior de un combento a lo que Respondió q no volvería atrás de lo comenzado aunq le costase la vida (...)” (1601a, fol. 229).

Esta experiencia crítica de su vida tuvo que ser transformadora por fuerza. El propio Juan de la Cruz se lo reconoce a la madre Ana de San Alberto “hija anna una sola md de las q dios allí me hiço no se puede pagar con muchos años de carçelilla⁵⁰” (1601a, fol. 1003) y otra carmelita comenta “(… Yo le pregunté q si tenía cõsuelos de dios allí; dijo q raras beçes, y creo me dijo que nũca, q todo pareçía alma y querpo (...))” (1601a, fol. 725v). Parece que en esta experiencia Juan está viviendo en realidad ese periodo de Noche Oscura que después describirá de manera tan exacta.

Es curioso apreciar que, cronológicamente, el primer poema no es *Noche*, es *Cántico* (las 34 primeras estrofas) que tiene medio compuesto ya en la cárcel y que dictará a las propias monjas del convento del Carmen de Toledo, en dónde se refugia al escapar. Y ¿qué se cuenta en *Cántico espiritual*? En palabras del propio Juan, “Canciones entre el alma y el esposo” “¿Adónde te escondiste, /Amado, y me dejaste con gemido?/ Como el ciervo huiste,/ habiéndome herido;/ salí tras ti clamando, y eras ido” (CA 1). ¿No está dejando claro el autor la profunda desesperación de quién ha sentido la dicha ante el amado y que ahora se encuentra en la *tenébritas* del infierno? ¿No estamos presenciando el inicio de la bajada al inframundo? Un *proceso de individuación* duro, pero del que sale renacido y con un sentido vital mucho más profundo. Es la confrontación con el aspecto negativo de dios que abandona al sufriente a su suerte. Cuatro siglos después un psicoanalista suizo retomará ese aspecto negativo de lo divino y su importancia psicológica para el individuo. Para llegar a ese punto Carl Jung también vivirá ciertas experiencias críticas que pasamos a describir.

50. subrayado en el manuscrito.

C. G. Jung.

En el caso de Jung, siempre se han considerado dos momentos biográficos como sus grandes crisis vitales, aunque no son los únicos, sí son los claves. Barbara Hannah⁵¹ las llama iniciaciones y afirma que, aunque por norma sólo se produce una a lo largo de la vida, en ocasiones especiales puede darse una segunda (1976, p. 284). Este es el caso de Jung.

Nos gustaría de nuevo recurrir a Barbara Hannah para apoyar nuestra decisión de seleccionar las dos crisis, que detallaremos a continuación. “Quizá el mayor hito en la conquista de la completitud en Jung -con la única excepción de su «confrontación con lo inconsciente»- fue provista por su enfermedad en 1944⁵²” (Hannah, 1976, p. 276).

La confrontación con lo inconsciente mencionada por Hannah ocurre entre los años 1913 y 1914 y como resultado acontece todo el proceso relacionado con la creación de su *Libro Rojo*. La segunda, ocurre en el año 1944, cuando tiene su accidente caminando y, en el hospital, tiene un infarto y una embolia pulmonar, a causa de los cuales entra en coma. Al salir del mismo tendrá una visión que transformará su forma de ver cómo y qué comunicar a través de sus libros y que le proporcionará una visión sobre la realidad del psiquismo humano y sobre el futuro de la humanidad diferentes.

Además, nos gustaría incluir en este apartado un último acontecimiento vital que, sin constituir en sí mismo una crisis, sí es un elemento que marcó los últimos años

51. Ya hemos explicado en un apartado anterior por qué utilizamos fundamentalmente la biografía escrita por Barbara Hannah.

52. “Perhaps the greatest milestone in Jung’s attainment of wholeness -with the solitary exception of his “confrontation with the unconscious”- was provided by his illness in 1944” (Hannah, 1976, p. 276).

de su vida. Tiene lugar entre los años 1953 y 1955, las muertes de Toni Wolff y de su esposa, Emma Jung. Estas muertes profundizarán su aproximación a la muerte.

Primer crisis: 1913-1914.

En primer lugar me gustaría aclarar la importancia de esta gran primera crisis y sus consecuencias. Es bien conocida la afirmación de Jung en *Recuerdos, sueños, pensamientos* sobre este hecho:

Hoy puedo decir: no me he alejado nunca de mis vivencias iniciales. Todos mis trabajos, todo cuanto he creado espiritualmente, parte de mis imaginaciones y sueños iniciales. En 1912 comenzó lo que hasta ahora ha durado casi cincuenta años. Todo cuanto he hecho en mi vida posterior está ya contenido en ellas, aunque sólo en forma de emociones o imágenes (Jung, 2005b, p. 229).

Si uno lee y analiza los contenidos del *Libro Rojo*, si se detiene en las imágenes que describe, en sus diálogos y luego va a sus obras de carácter más científico, puede encontrar que el germen de esos principios ya estaba ahí. Incluso si uno analiza el estilo literario, puede apreciarse cómo, a partir del infarto de 1944 que le lleva a experimentar una relación transformante y mucho más personal y directa con la muerte, pero especialmente después de la profundización en esa experiencia, que coincide con el periodo de la muerte de Toni Wolff y de Emma Jung (como hemos comentado unos párrafos antes), su estilo literario vuelve a conectar con el del *Libro Rojo*. Se trata de un estilo muchísimo menos académico y bastante más críptico. Un ejemplo claro supone la redacción final de *Mysterium Coniunctionis*.

También es interesante la paridad de tiempos. Si uno tiene en consideración los periodos cronológicos en los que Jung trabaja sobre el *Libro Rojo* y sobre *Mysterium*

puede apreciar que el proceso de gestación de ambos volúmenes se extiende notablemente en el tiempo. El *Libro Rojo* se constituye como una especie de elaboración final de un trabajo comenzado en 1912, a raíz de la serie de sueños analizados y transcritos (como buen científico) a una serie de cuadernos (los *Libros Negros*), en los que registraba su trabajo con los sueños, las visiones y las imaginaciones activas posteriores. En sus propias palabras: "Me costó cuarenta y cinco años, por así decirlo, incluir en el costal de mi obra científica las cosas que entonces sentía y anotaba (...)" (Jung, 2005b, p. 237).

Si tomamos en consideración *Mysterium Coniunctionis* nos encontramos, de nuevo, con un proceso de creación extremadamente largo. Suele afirmarse que tardó unos 14 años en escribirlo. Enrique Galán, en su introducción a la traducción castellana del libro afirma: "Jung tardó más de una década en dar forma a un material tan complejo y excesivo" (Jung, 2002b, p. XXIV), citando como referencia una carta a Kerenyi del 10 de marzo de 1941 en la que Jung menciona la Coniunctio y que su reflexión sobre el tema, comenzada hacía tiempo, aún no estaba madura. Tardará más de 14 años en verse publicada. Sin embargo, de la propia afirmación de la carta parece deducirse que ya trabajaba sobre ello desde bastante antes de 1941:

Temo que mi reflexión sobre este tema, que comencé sin embargo hace años, no haya alcanzado el estado de poder decir algo responsable. Además este trabajo rebasaría un plan que he estado fraguando durante algún tiempo, concretamente

una descripción de los procesos accesibles del inconsciente, especialmente del motivo de la *coniunctio*⁵³ (Jung, 2015b, pos. 4973)

De estas palabras puede desprenderse que la gestación de *Mysterium Coniunctionis* es anterior a la fecha de la carta (10 de marzo de 1941). Por tanto, si tenemos en cuenta que la publicación del primer tomo de la obra se producirá en otoño de 1955 (año en que muere su esposa Emma); que el segundo tomo no aparecerá hasta la primavera de 1956; y que lo que podría considerarse la tercera parte de este libro *Aurora Consurgens*, escrita por Marie Louise von Franz, fue publicada en 1957, el proceso de gestación total de la obra es muy superior a los 14 años.

Durante estos más de 14 años, Jung atravesó tres situaciones vitales que marcarían sus últimos años de vida, a saber: en 1944 una crisis cardíaca en la que tiene unas visiones/sueños cercanos a la muerte; el 4 de noviembre de 1946 un segundo ataque al corazón (que él, en contra de la opinión médica, consideraba no un ataque al corazón sino un problema del sistema nervioso vegetativo (Hannah, 1976, p. 294) que le producía taquicardias⁵⁴); en marzo de 1953 la muerte de Toni Wolff, su experiencia

53. I fear that my thoughts about it, although they have been going on for years, have still not got to the point where I could trust myself to say anything responsible. Moreover this task would cut across a plan I have been carrying around with me for some time, namely a description of the accessible processes of the unconscious, especially of the *coniunctio* motif (Jung, 2015, pos.4973).

54. Barbara Hannah en su biografía de Jung explica que él consideraba que era el trabajo sobre el *hieros gamos* representado en *Mysterium Coniunctionis*, lo que estaba en el sustrato de su enfermedad: "(...) como el *hieros gamos* es infinitamente más incomprensible que cualquier otra cosa a la que se haya enfrentado en la vida, requirió al menos dos enfermedades físicas reales y la cercanía de la muerte antes de que pudiera entender lo suficiente como para continuar con su libro" (Hannah, 1976, p. 294). "(...)since the *hieros gamos* is so infinitely more incomprehensible than anything he was ever faced with in his life, it required at least two actual physical illnesses and the near neighborhood of death before he could understand it enough to go on with his book" (Hannah, 1976, p.

nocturna en la vida, la figura que le franqueaba un paso seguro al inconsciente; y, por último en noviembre de 1955, la muerte de Emma, su compañera de vida durante más de 50 años: "El desenlace de su vida, el final, lo que con ello comprendí, me sacó violentamente de mí mismo. Me costó mucho recuperar el equilibrio, y el contacto con la piedra me ayudó" (Jung, 2005b, p. 209)⁵⁵.

Por tanto, la sensación cuando tomamos en consideración el *Libro Rojo* y *Mysterium Coniunctionis*, es la de un círculo que se cierra. Es un proceso de trabajo interior y personal que comienza en la madurez de Jung, tiene 37 años en 1913, y culmina en 1956 con la publicación del segundo volumen de *Mysterium*. En sus propias palabras: "Sólo con *Mysterium Coniunctionis* mi psicología se situó definitivamente en la realidad y se cimentó históricamente como un todo. Con ello mi tarea estaba terminada, mi obra hecha y concluida" (Jung, 2005b, p. 262). De alguna forma el círculo estaba completo.

Si profundizamos en la primera de las grandes crisis de Jung (1913 y 1914), podemos ver que ésta supone su primera confrontación con lo inconsciente. Tendrá como resultado el desarrollo, durante los siguientes 30 años, del *Libro Rojo*, entendiéndolo como el cúlmén de un trabajo detallado en los *Diarios Negros* y reelaborado y editado en el *Libro Rojo*, propiamente dicho.

294).

55. Nos gustaría sugerir al lector la versión inglesa (o la alemana) de Recuerdos, sueños, pensamientos, dado que la traducción castellana de Seix Barral, lamentablemente tiene muchos y graves errores de traducción tal y como puede apreciarse en esta cita, de la que adjuntamos la versión inglesa para su mejor comprensión. "The close of her life, the end, and what it made me realize, wrenched me violently out of myself. It cost me a great deal to regain my footing, and contact with stone helped me" (Jung, 1965, p. 175).

Durante este periodo coinciden dos acontecimientos tremendamente significativos para él. De un lado, la ruptura con Freud, que se ha estado fraguando desde prácticamente el comienzo de la relación entre ambos. Ya en julio de 1908⁵⁶ Abraham⁵⁷ ponía en guardia a Freud sobre las veleidades teóricas de Jung: “(...) Jung parece volver de nuevo hacia sus antiguas inclinaciones espiritistas (...)” (Massota, 1979, p. 51) y sobre su forma de aplicar el psicoanálisis en la clínica Burghölzli “(...) donde Freud parece ser algo así como un punto de vista superado (...)” (Massota, 1979, p. 55). Esta ruptura se hará efectiva en enero de 1913 con una carta de Freud (en respuesta a una de Jung del 18 de diciembre) “(...) Por lo demás, su carta no es para ser contestada. Crea una situación que ya depararía dificultades en la comunicación verbal y que por vía epistolar es completamente insoluble. (...) Le propongo por tanto, cesar por completo nuestras relaciones privadas” (McGuire, 2012, p. 549).

Sobre las causas de la ruptura se ha escrito mucho y no es el objeto de este apartado discutir las, remitimos al lector interesado a las múltiples biografías que de

56. Jung comienza a leer a Freud en 1904, comienzan a escribirse en 1906, en marzo de 1907 se produce la primera visita de Jung a Freud en Viena, en 1909 se produce la segunda. En agosto 1910 Freud, Jung y Ferenczi se embarcan juntos hacia EE.UU. En 1912 son obvias las profundas diferencias teóricas entre ambos autores. El 6 de enero de 1913 la relación personal entre ambos está rota. Muy interesante la carta de que Jung escribe a Freud fechada en esa época: “Querido señor profesor: Me someteré a su deseo de cesar en nuestra relación personal, pues yo no impongo jamás mi amistad. Por lo demás, usted mismo será el que mejor sabrá lo que significa para usted este momento. «El resto es silencio» (...)” (McGuire, 2012, p. 550).

57. Karl Abraham, psicoanalista alemán. Miembro de la *guardia pretoriana* (Club de los siete anillos) de Freud. Presidente de la Sociedad Psicoanalítica de Berlín. Y director de la oposición contra Jung en el congreso de la Asociación Internacional Psicoanalítica de Múnich de 1913. En la preparación del congreso de 1910, donde se funda la Asociación Psicoanalítica Internacional, ya había encabezado la *reunión de protesta* de los psicoanalistas judíos en contra del apoyo de Freud a la idea de que Jung fuera el primer presidente de la Asociación. Cargo que ambicionaba Abraham.

Jung existen⁵⁸. Bástenos exponer que el *hijo* había desarrollado alas propias y necesitaba volar en solitario, mientras que el *padre* era un padre autoritario que no podía consentir disensiones.

Las grandes líneas de divergencia se situarán en torno a la naturaleza de la libido, la naturaleza religiosa del hombre y la noción de inconsciente colectivo.

El aspecto sobre el que nos interesa profundizar es en cómo afecta a Jung esta ruptura. La respuesta puede encontrarse de nuevo en sus propias palabras:

No podía sacrificar mi independencia espiritual y este aumento de prestigio me resultaba incómodo porque no significaba otra cosa que un abandono de mis verdaderos fines. Para mí se trataba de la investigación de la verdad y no de una cuestión de prestigio personal (...) Freud colocaba la autoridad personal por encima de la verdad (Jung, 2005b, p. 191).

Y un poco más adelante añade, “Pero no me hubiera sido posible permitirle que se enterase de mi ideología. El abismo entre ésta y la suya era demasiado grande” (Jung, 2005b, p. 193).

Estamos en 1909 y Jung ya es consciente de las enormes discrepancias teóricas entre ambos, sin embargo, aún no se siente con la seguridad y energía necesarias para separarse de Freud. Para 1911 Jung ya se ve capaz de seguir un camino más autónomo y es más consciente de las proyecciones que está realizando sobre el maestro:

58. En el Anexo 3 se pueden encontrar referencias a algunas de las más conocidas.

Precisamente entonces (1911) Freud había perdido en cierto sentido su autoridad para mí. Pero significaba ahora como antes una descollante personalidad en la que yo proyectaba a mi padre y esta proyección en la época en que tuvo lugar el sueño perduraba todavía. Cuando ocurre una proyección de este tipo, no se es objetivo, sino que se tiene un criterio dividido. Por una parte se está sometido y por otra parte existen resistencias. En la época en que tuvo lugar el sueño yo valoraba todavía muy alto a Freud; pero, por otra parte, adoptaba yo una actitud crítica ante él (Jung, 2005b, p. 197).

Jung entra en un periodo de clara conciencia, cristalizada en el momento en el que se da cuenta del dogmatismo y rigidez de Freud, de la necesidad de seguir su propio camino, sintiendo un profundo dolor por la separación del hombre que le había abierto las puertas del inconsciente:

Cuando anuncié su intención de identificar y dogmatizar la teoría y el método, ya no pude cooperar más con él, y no me quedó más opción que retrotraerme a mí. (...) Hablé con mi mujer y le comuniqué mis temores. Ella intentó tranquilizarme, pues opinaba que Freud aceptaría generosamente mis opiniones, aunque para sí no pudiese admitirlas. Yo estaba convencido de que no era capaz de ello. Estuve dos largos meses sin tocar la pluma y preocupado por esta cuestión (...). Finalmente me decidí a escribir y me costó la amistad con Freud. Después de la ruptura con Freud todos mis amigos y conocidos se separaron de mí. (...) Después de separarme de Freud comenzó para mí una época de

inseguridad interior, de desorientación incluso. Me sentía enteramente en el aire, pues no había hallado todavía mi propio puesto (Jung, 2005b, pp. 201-204).

Para profundizar en el estado interno en el que se encontraba Jung después de la ruptura es clave el comentario que hace Bárbara Hannah en su biografía, en el que cita el último capítulo de *Recuerdos, sueños, pensamientos*:

Si uno lee el capítulo «Resumen» cuidadosamente (esta es una de las últimas cosas que escribió), es fácil ver lo que hizo inevitable la ruptura entre estos dos psicólogos. Lo más importante en la vida de Jung era su espíritu creativo, que en «Resumen» llamó su daimon⁵⁹, quien le revelaba nuevas verdades. Decía que nunca podía detenerse en nada que se hubiera logrado, sino que siempre tenía que apresurarse para tratar de seguir el ritmo de su daimon creativo. Incluso cuando las personas no lograban comprenderle -de la misma forma que Freud fue incapaz de comprender los hechos e ideas contenidos en *Símbolos de transformación*- Jung debía de continuar. Escribió que, a menudo, se sentía como si estuviera en un campo de batalla, diciendo: «has caído mi buen compañero, pero debo de continuar... te tengo cariño, de hecho te quiero, pero no puedo quedarme.» Era exactamente eso; apreciaba a Freud, incluso lo amaba, y le desgarraba el corazón abandonarle, aún así no podía quedarse. Tenía que seguir a su daimon creativo y, de alguna forma tenía que encontrar la manera de

59. En la edición en castellano se habla de “demonio”, en la inglesa de “daimon”. Teniendo en cuenta el conocimiento de la mitología griega nos inclinamos a pensar que está hablando de un daimon en el sentido platónico, es decir, como un ser intermediario entre los hombres y los dioses, encargado de comunicar ambos planos; los mensajes de los dioses a los hombres y viceversa. Utilizaremos de aquí en adelante el término daimon.

reconciliarse con las nuevas ideas que le inundaban, de la misma forma que cuando la batalla todavía continua, el oficial o el soldado no puede permanecer con sus heridos o incluso con los amigos que están muriendo⁶⁰ (Hannah, 1976, pp. 90-91).

Es necesario imaginar el desgarró interno que uno debe sufrir, cuando se da cuenta de que debe dejar atrás a aquellos que nos han iniciado en el camino, porque una poderosa fuerza interior nos impele a seguir hacia delante. Uno ve ciertas cosas que nadie más ve. Es la soledad que el propio Jung describe y que comentaremos en el próximo epígrafe.

También es importante el hacernos conscientes de la seguridad en uno mismo y la energía interna que ha de estar asociada a la necesidad interior de seguir hacia delante, para tener presente el desgarró, el dolor, el vivir en un mundo prácticamente psicótico, y aún así continuar. Sin embargo y en total acuerdo con lo que apunta Aniela Jaffé en *Word and Image* (1979), también deja claramente de manifiesto que antes de encontrar esa seguridad en sí mismo, primero se tiene que pasar por el umbral de la

60. "If one reads Jung's "Retrospect" 29 carefully (this was one of the last things he wrote), it is easy to see what it was that made the break between these two psychologists inevitable. The most important thing in Jung's life was his creative spirit, which in "Retrospect" he called his daimon and which revealed ever new truths to him. He said that he could never stop at anything once attained, but always had to hasten on to try to keep up with his creative daimon. When people no longer understood him—as Freud was unable to understand the facts and ideas in *Symbols of Transformation*—Jung still had to move on. He wrote that he often felt as if he were on a battlefield, saying: "Now you have fallen, my good comrade, but I must go on... I am fond of you, indeed I love you, but I cannot stay." That was just it; he was fond of Freud, he even loved him, and it tore his heart to leave him, yet he could not stay. He had to follow his creative daimon and somehow make his own peace with the new ideas that were crowding in on him, just as, when the battle is still raging, the officer or soldier cannot stay with his wounded or even with his dying friend" (Hannah, 1976, pp. 90-91).

incertidumbre y de la desorientación mientras se busca una nueva base sobre la que sostener ese nuevo punto de vista psicológico emergente.

Así mismo, estos cambios interiores tienen, como en un espejo, reflejo en decisiones y acontecimientos exteriores. En el caso de Jung, en 1913, tras 8 años como profesor titular en la Universidad de Zürich, renuncia a su puesto.

También supone una ejemplificación del *proceso de individuación* y de lo que este implica para un individuo particular, el tipo de dilemas al que se debe uno enfrentar, las dificultades de orden personal y práctico que debe superar:

Seguir siendo un freudiano habría sido una negación de lo que Jung consideraba como el más alto propósito de la vida, a saber, convertirse en uno mismo. Él no iba a predicar la individuación; la practicaba. Toda su vida fue una afirmación de ese principio⁶¹ (Stevens, 1999, p. 156).

Como afirma Shamdasani en su introducción al *Libro Rojo*, tras escribir *Transformaciones y símbolos de la libido* y como respuesta a los planteamientos teóricos que en este libro aparecen⁶², Jung comienza un proceso de autoexperimentación cuyo objetivo es encontrar su mito personal:

61. "To have remained a Freudian would have been a negation of what Jung saw as life's highest purpose, namely, to become oneself. He was not going to preach individuation; he practiced it. His whole life was an affirmation of that principle" (Stevens, 1999, p. 156).

62. Téngase en cuenta, que Jung define su trabajo como una descripción de las realidades psíquicas que ha visto en sus pacientes y que no existe teoría en cuanto a abstracción, sino en cuanto a descripción del sistema psíquico que se va perfilando en su conciencia al tratar con pacientes.

"De ahí resultó naturalmente la resolución de aprender a conocer 'mi' mito, y consideré que esa era la misión por antonomasia, pues -me dije-, ¿cómo podría tener en cuenta frente a mis pacientes mi factor personal, mi ecuación personal, tan indispensable para el conocimiento del otro, sino tuviera consciencia de él?" (Shamdasani, 2012a, p. 89).

Para acompañarlo en este viaje surge la figura de Toni Wolff, según Barbara Hannah, Jung está deprimido. En 1912 Jung tiene un sueño en el que aparece una paloma que se transforma en una niña rubia de aproximadamente ocho años que le habla. En el *Libro negro 2*, Jung anota que fue este sueño el que lo decidió a comenzar una relación con una mujer que con anterioridad había sido paciente suya, había atravesado una enfermedad grave (esquizofrenia, probablemente) con Jung como analista, y ahora estaba en disposición de acompañarle como guía en la oscuridad de su viaje al inframundo: "Poseía un don genial para acompañar a hombres —y también, de otra manera, a mujeres- cuyo destino era internarse en el inconsciente" (Wehr, 1991, p. 186).

Así que "Lo acompañó en aquel descenso, en todos los siguientes, y en todos los ascensos de su vida a partir de entonces" (Ortega, S.F., párr. 43), hasta que fue capaz de apreciar la figura del *ánima* como una figura interior, tanto en sus aspectos positivos como negativos, momento en el que se hizo menos dependiente de la mediación con el inconsciente a través de mujeres reales y fue más autónomo a la hora de confrontarlo por sí mismo.

En palabras de Barbara Hannah, “esta amistad con Toni Wolff es un ejemplo de cómo el inconsciente suele compensar una pérdida con una ganancia, pero de la forma más inesperada⁶³” (Hannah, 1976, p. 104).

Es en este estado de cosas en el que Jung tiene una serie de sueños y visiones que anteceden los acontecimientos de la Primera Guerra Mundial. Uno de los productos de este periodo son los *Diarios negros* que tendrán como resultado final el *Libro Rojo*. En un apartado posterior entramos más en detalle en su proceso de creación y su contenido.

Segunda crisis: 1944.

Esta crisis acontece durante la Segunda Guerra Mundial y sus consecuencias son la elaboración de, entre otros, *Respuesta a Job*, *Aión* y la finalización de *Mysterium Coniunctionis*.

Como ya comentamos, en febrero de 1944, mientras está dando un largo paseo y a poca distancia de su casa, Jung resbala y se rompe el peroné. Le tratan en la clínica Hirslanden, donde le prescriben cama e inmovilidad, algo a lo que el activo Jung no está acostumbrado. Todo parece ir bien (Jung continúa con sus lecturas sobre alquimia) hasta que de forma imprevista sufre una embolia cardíaca y dos pulmonares, permanecerá al borde de la muerte, en coma, varias semanas. Le salvó la vida el cardiólogo Dr. Haemmerli-Schindler. Delira. El propio Jung narra la experiencia en *Recuerdos, sueños, pensamientos*:

63. “This friendship with Toni Wolff is an example of how the unconscious itself seems to compensate one loss with a gain, and in the most unexpected way” (Hannah, 1976, p. 104).

En estado de inconsciencia experimenté delirios y visiones que debieron comenzar cuando estaba expuesto a un inminente peligro de morir y me daban oxígeno y alcanfor. Las imágenes eran tan sobrecogedoras que yo mismo concluí que estaba cerca de la muerte. Mi enfermera me dijo más tarde: «¡Estaba usted como rodeado por un claro resplandor!» Éste era un fenómeno que ella había observado algunas veces en los moribundos. Estaba en el límite más extremo y no sé si me encontraba en un sueño o en un éxtasis. En todo caso, comenzaron a sucederse ante mí cosas sumamente impresionantes (Jung, 2005b, p. 340).

Barbara Hannah en su biografía hace además un apunte que no debemos perder de vista. En una de sus visiones más intensas percibe a su médico en forma primigenia, que le anuncia que desde la tierra se protesta “en contra de que estuviera a punto de marcharme” (Jung, 2005b, p. 343). También interpreta que, al haber visto al médico en forma primigenia, este debe de estar en peligro. “Me vino a la mente la terrible idea de que él debe morir en lugar mío” (Jung, 2005b, p. 344). El 4 de abril de 1944 Jung se levanta por primera vez de la cama y su médico enferma para no volverse a levantar. Incluso después de su enfermedad Jung seguiría angustiado por la idea de que la muerte de su médico estaba relacionada de alguna forma con su propia recuperación (Hannah, 1976, p. 277).

Por otro lado, la visión le ha dejado con una sensación desasosegadora:

«¡Ahora debo volver a insertarme en el sistema de los "cajoncitos"!» (...) ¡Y ahora tendría que volver a imaginarme que esto valía la pena! La vida y el

mundo entero parecían una cárcel y me indigné mucho al pensar que volvería a encontrarlo bien. Había estado tan contento de que finalmente hubiera terminado todo esto, y ahora todo volvía a ser como si yo —al igual que los demás— estuviera en una cajita colgando de unos hilos (Jung, 2005b, p. 344).

Pero la visión en sí también parece haberle proporcionado una experiencia de la muerte que intenta transmitir en varias de sus cartas: (11 de julio de 1944) “Lo que ocurre después de la muerte es tan insoportablemente glorioso que nuestra imaginación y sentimientos no bastan para formar una noción aproximada de ello⁶⁴” (Jung, 2015b, pos. 5722). En carta a la Dra. Kristine Mann de el 1 de febrero de 1945 afirma,

Como sabe, el angel de la muerte también me ha golpeado y casi ha conseguido quitarme de en medio. Prácticamente he sido un inválido desde entonces, recuperandome muy lentamente de todas las flechas que me han atravesado por todos lados. (...) En general, mi enfermedad ha demostrado ser una experiencia muy valiosa, que me ha proporcionado la inestimable oportunidad de echar un vistazo tras el velo. La única dificultad consiste en deshacerse del cuerpo, permanecer totalmente desnudo, vacío del mundo y de la voluntad del yo. Cuando puedes renunciar a la loca voluntad de vivir y aparentemente caes en una niebla sin fondo entonces, comienza la verdadera y *real* vida con todo

64. “What happens after death is so unspeakably glorious that our imagination and our feelings do not suffice to form even an approximate conception of it” (Jung, 2015b, pos. 5722).

aquello que estabas destinado a ser y nunca alcanzaste. Es algo inefablemente grandioso⁶⁵ (Jung, 2015b, pos. 5963).

Como se puede apreciar en estos ejemplos, todas las experiencias que Jung ha tenido tras su ingreso hospitalario, tanto físicas como psicológicas, le colocan en una comunión más completa de lo que haya estado nunca, con la experiencia de la muerte y con la posibilidad de la existencia de una vida tras la misma. Este tipo de experiencias son alteradoras de la propia existencia en grado sumo y otorgan al individuo que las vive la capacidad de afrontar la propia vida y la propia muerte de una manera más activa, honesta y con una profundidad hasta entonces apenas rozada: “La muerte es lo más duro vista desde el exterior y mientras nos mantengamos fuera de ella. Pero una vez dentro pruebas el sabor de tal totalidad, paz y satisfacción que no se quiere volver⁶⁶” (Jung, 2015b, pos. 5722). Alteran en grado sumo el sistema de valores y por tanto lo que es considerado importante.

Después de la enfermedad comenzó para mí un periodo de trabajo muy fructífero. Una buena parte de mis principales obras fueron escritas entonces.

Los insights (intuiciones) que tuve, o la visión del final de todas las cosas, me

65. Carta a la Dra. Kristine Mann, 1 febrero 1945: “As you know, the angel of death has struck me down too and almost succeeded in wiping me off the slate. I have been practically an invalid ever since, recovering very ven slowly from all the arrows that have pierced me on all sides. (...) On the whole my illness proved to be a most valuable experience, which gave me the inestimable opportunity of a glimpse behind the veil. The only difficulty is to get rid of the body, to get quite naked and void of the world and the ego-will. When you can give up the crazy will to live and when you seemingly fall into a bottomless mist, then the truly *real* life begins with everything which you were meant to be and never reached. It is something ineffably grand (Jung, 2015b, pos. 5722).

66. Carta a la Dra. Kristine Mann, 1 febrero 1945 “Death is the hardest thing from the outside and as long as we are outside of it. But once inside you taste of such completeness and peace and fulfillment that you don’t want to return” (Jung, 2015b, pos. 5722).

dieron el coraje de asumir nuevas formulaciones. Ya no continué intentando hacerme entender, me rendí a la corriente de mis pensamientos. Así, un problema tras otro se revelaron a mí y tomaron forma”⁶⁷ (Jung, 1965, p. 297).

Siente que aún le quedan cosas por decir, pero ya no siente las restricciones de lo científico/académico. Además, es consciente de que, de alguna forma, vive un tiempo prestado “No duraré mucho. Estoy marcado” (Jung, 2015b, pos. 5722).

Lo que acaba de vivir le proporciona un sentimiento ambivalente, por un lado la sensación de provisionalidad de la vida que vivimos y que consideramos real y, por otro lado, la convicción de que ha alcanzado “suelo seguro”.

El 3 de noviembre de 1946, tiene un segundo ataque al corazón. Barbara Hannah afirma que este ataque es más inesperado para Jung que el de 1944 porque Jung sentía entonces que había algo equivocado en su actitud. Permaneció enfermo durante tres meses. El 16 de diciembre la envía un mensaje en el que le dice que aún está suspendido en el abismo. Tiene la sensación de que la enfermedad está relacionada con la falta de comprensión del problema del *hieros gamos*, el tema del libro *Mysterium Coniunctionis*. En palabras de Hannah “Fue su esfuerzo por escribir sobre estas «cosas tan bastas como el océano» y por resolver sus acertijos lo que le llevó a la enfermedad⁶⁸” (Hannah, 1976, p. 294). Sin embargo, y aunque esta preparado para morir (tal y como escribe al padre

67. After the illness a fruitful period of work began for me. A good many of my principal works were written only then. The insight I had had, or the vision of the end of all things, gave me the courage to undertake new formulations. I no longer attempted to put across my own opinion, but surrendered myself to the current of my thoughts. Thus one problem after the other revealed itself to me and took shape (Jung, 1965, p. 297).

68. “It was his effort to write about these «things too big for horizons» and to solve their riddle that brought about Jung’s further illness” (Hannah, 1976, p. 294).

White el 18 de diciembre de 1946), “aún hay poderosos pensamientos que parpadean como rayos en una noche de verano. En cualquier caso no son míos, pertenecen a Dios, como todo aquello que merece ser mencionado⁶⁹” (Jung, 2015b, pos. 7476).

Es en este periodo de su vida cuando escribe, como ya hemos comentado con anterioridad, posiblemente sus trabajos más profundos, difíciles y controvertidos, por ello, tal vez, los más fascinantes. La *psicología de la transferencia*, *Aión*, *Respuesta a Job* y los dos textos sobre *Sincronicidad*. Queda por terminar la última parte, la sexta, de *Mysterium Coniunctionis* que él considera su *Opus Magnum*. Esta parte contiene la esencia del libro, su formulación de la *unión de los opuestos*. Las cinco partes anteriores han sido redactadas antes de la enfermedad de 1944, y sólo sufrirán algunas pequeñas revisiones y profundizaciones.

Una nueva experiencia de muerte.

Durante el proceso de redacción de esta sexta parte, el 21 de marzo de 1953 Jung sufre un nuevo golpe inesperado. Toni Wolff, su compañera durante 41 años, muere.

Toni Wolff es una mujer en cierto sentido oscura, una figura nocturna, de importancia capital en la vida de Jung. De ella se ha dicho casi de todo, ex-paciente, trece años más joven que él, se la ha considerado una mujer dependiente, temerosa de ser el centro de atención, que se sentía afirmada y validada por su relación con él (Stern,

69. Carta al padre White del 18 de diciembre de 1946 “It seems to me as if I am ready to die, although as it looks to me some powerful thoughts are still flickering like lightnings in a summer night. Yet they are not mine, they belong to God, as everything else which bears mentioning” (Jung, 2015b, pos. 7476).

1976, pp. 134-136), abandonada y, en cierto sentido, humillada en sus últimos años (Nan Savage, 2017, pp. 287-290). Otros dicen de ella que es una mujer intensa. Su hermana Susi la describe como "nunca completamente en la vida" y "nunca completamente viva excepto a través de Jung", Franz Jung la describe como una figura fantasmal" (Clay, 2016, p. 247). Sin embargo, otras personas como Barbara Hannah, que la conocía mucho y muy bien, la describen como una persona fuerte,

Toni Wolff fue quizás -de todos los "tipos de ánima" que he conocido- el más adecuado para llevar la proyección de esta figura. No era hermosa en un sentido estrictamente clásico, pero podía parecer más que hermosa, más como una diosa que como una mujer mortal. Tenía un extraordinario genio para acompañar a los hombres -y a algunas mujeres también, de una manera diferente- cuyo destino era entrar en el inconsciente. De hecho, aprendió sobre este don a través de su relación con Jung, pero después mostró el mismo don cuando se convirtió en analista; de hecho, fue su cualidad más valiosa como analista⁷⁰ (Hannah, 1976, p. 118).

Este don del que habla Barbara Hannah lo detalla Clay en su libro bastante más específicamente: "Muchas personas la consideraban inaccesible, pero tenía un enorme don. Tina Keller, otra analista del grupo de Zürich formado alrededor de Carl y Emma,

70. Toni Wolff was perhaps -of all the "anima types" I have ever known -the most fitted to carry the projection of this figure. She was not beautiful in the strictly classical sense, but she could look far more than beautiful, more like a goddess than a mortal woman. She had an extraordinary genius for accompanying men -and some woman too, in a different way- whose destiny it was to enter the unconscious. Indeed, she learned of this gift through her relation to Jung, but she afterward showed the same gift when she became an analyst; infact, it was her most valuable quality as an analyst (Hannah, 1976, p. 118).

afirmó: 'En su presencia, la presión interna se convertía en imágenes'. 'Ayudó a Jung a ver sus imágenes interiores y a hablar con ellas'⁷¹" (2016, p. 248).

Una anécdota bien conocida sobre ella y que ayuda a entender la fuerza de carácter que tenía esta mujer es la siguiente: tenía una colaboradora (Sallie Nichols) cuyo marido estaba teniendo un *affair* y que acudió a su consulta desesperada, pidiéndole consejo sobre qué hacer ante tal situación. El consejo que Toni le dio fue que quedara a comer con la otra mujer.

Entonces la conocerás un poco, quizá hasta te guste.... A veces, si la esposa de un hombre es lo suficientemente importante como para sobreponerse al obstáculo de la autocompasión, puede descubrir que su supuesto rival incluso ha ayudado a su matrimonio. Esta 'otra mujer' puede a veces ayudar a un hombre a vivir ciertos aspectos de sí mismo que su esposa no puede o no quiere especialmente satisfacer. Como resultado, algunas de las energías de la esposa quedan ahora liberadas para sus propios intereses creativos y desarrollo, a

71. "Many found her unapproachable, but she had a great gift. 'In her presence, inner pressure becomes images', said Tina Keller, another of the Zürich group around Carl and Emma. 'She helped Jung see his images and talk with them'" (Clay, 2016, p. 248).

menudo con el resultado de que el matrimonio no sólo sobrevive sino que emerge aún más fuerte que antes!⁷² (Clay, 2016, p. 338)⁷³.

Lo que es cierto es que fue una figura muy importante para Jung en los momentos de crisis. Especialmente porque era una *soror mystica* en las tareas con el inconsciente.

Susi (la hermana de Toni Wolff) afirmaba lo siguiente: "Quizá era capaz de darle ánimos y eso le proporcionaba fe en sí mismo". Fué Toni a quién necesitó cuando mientras batallaba con su inconsciente, tambaleandose al borde del precipicio, trabajaba sobre *Transformaciones de la Libido* y sobre el *Liber Novus*. Toni fue su confidente, en cierto sentido su guía por las aguas oscuras que ella ya había recorrido con anterioridad. "Emma sabía que su marido estaba, a veces, al borde de la enfermedad mental, y que necesitaba a Toni Wolff para ayudarle a través de sus luchas"⁷⁴ (Clay, 2016, p. 288). Barbara Hannah en la biografía de Jung dudaba de que él pudiera haber sobrevivido a esta época de crisis interior solo.

Gerhard Wehr incide en este mismo aspecto cuando afirma que, a parte de la atribución que pueda hacerse a la transferencia-contratransferencia como origen de la

72. "You would then get to know her a bit, you might even like her... Sometimes if a man's wife is big enough to leap over the hurdle of self-pity, she may find that her supposed rival has even helped her marriage! This 'other woman' can sometimes help a man live out certain aspects of himself that his wife either can not fulfil r else she doesn't especially want to. As a result, some of the wife's energies are now freed for her own creative interests and development, often with the result that the marriage not only survives but emerges even stronger than before!" (Clay, 2016, p. 338)

73. También aparece descrita esta anécdota en el texto de Claire Dunne (p. 129-130).

74. "Emma knew her husband teetered on insanity at times and that he needed Toni Wolff to help him through his struggles" (Clay, 2016, p. 288)

relación, no hay que perder de vista el importante papel que Toni tuvo "con respecto a su *nèkyia* en el mundo interior del inconsciente" (1991, p. 185). Además, señala un elemento interesante: no se hace referencia alguna a Toni en *Memorias, sueños, pensamientos*, quizá porque uno no habla abiertamente del *mysterium*.

Sobre cómo afectó su muerte a Jung, existe la misma ambivalencia que sobre el carácter del personaje. "Carl se mantuvo alejado. Algunos pensaron que no tenía corazón. Otros pensaron que no podía confiar en sí mismo para no desmoronarse⁷⁵" (Clay, 2016, p. 351). Algún tiempo después hizo lo que solía hacer cada vez que se encontraba especialmente angustiado por algo, esculpir una piedra. En el caso de Toni, talló en la piedra las palabras "Loto. Nun. Mysterious" En carta a James Kirsch del 28 de mayo de 1953, Jung da muestra del grado de afectación que la muerte de Toni Wolff le ha producido:

El día de su muerte, incluso antes de haber recibido la noticia, sufrí una recaída y tuve un fuerte ataque de taquicardia. (...) La muerte de Toni Wolff ha sido tan repentina, tan totalmente inesperada, que uno apenas puede ser consciente de ella. La había visto tan sólo dos días antes. Ambos sin sospecharlo en absoluto. Los sueños sobre Hades que tuve a mediados de febrero los relacioné enteramente a mí mismo porque nada apuntaba hacia Toni Wolff (Jung, 2011b, pos. 2601).

Y en carta a Aniela Jaffé del 29 de mayo de 1953 afirma lo siguiente:

75. "Carl stayed away. Some thought it heartless. Others thought he could not trust himself not to break down" (Clay, 2016, p. 351)

El espectáculo de la Naturaleza eterna, me proporciona una dolorosa sensación de debilidad y de ser perecedero, y no encuentro alegría en imaginar ecuanimidad *in conspectu mortis*. Tal y como soñé una vez, mi voluntad de vivir es un daimon resplandeciente, que hace que la conciencia de mi mortalidad sea algunas veces absolutamente difícil para mí. (...) porque la vida, en su núcleo, es acero sobre piedra⁷⁶ (Jung, 2011b, pos. 2624).

Stevens afirma que se adaptó con cierta celeridad a la pérdida de Toni, ¿quizá porque a lo largo de su vida había interiorizado el aspecto de *ánima* que ella representaba?, pero no fue igual con respecto a la muerte de su mujer.

En la primavera de 1955 Emma se había operado de un tumor. En carta al Padre Victor White Jung afirma lo siguiente: "La grave enfermedad de mi mujer ha consumido todo mi tiempo libre. Se ha sometido a una operación en principio con éxito, pero la ha dejado en un estado débil, necesitando cuidados de enfermería durante varias semanas⁷⁷" (Jung, 2011b, pos.5242). El 21 de noviembre en carta a Gerald Sykes Jung dice "Últimamente, la Sra. Jung ha sufrido una enfermedad que me causa mucha ansiedad⁷⁸" (Jung, 2011b). Para noviembre la metástasis se había hecho presente, Catrin Clay describe los acontecimientos con detalle: el 22 de noviembre, el médico de la

76. "The spectacle of eternal Nature gives me a painful sense of my weakness and perishability, and I find no joy in imagining an equanimity *in conspectu mortis*. As I once dreamt, my will to live is a glowing daimon, who makes the consciousness of my mortality hellish difficult for me at times. (...) for life, at the core, is steel on stone" .

77. "The serious illness of my wife has consumed all my spare time. She has undergone an operation so far successfully, but it has left her in a feeble state needing careful nursing for several weeks to come" (Jung, 2011b, pos.4792).

78. "Lately Mrs. Jung has been laid up with an illness that causes me much anxiety" (Jung, 2011b, pos.5242).

familia llama a la casa para darles los resultados de unas pruebas que se le habían practicado. Jung coge el teléfono y escucha la terrible noticia, Emma apenas tiene unos días de vida. Vuelve al salón y comunica la noticia a los allí presentes lívido, después sube las escaleras y va a comunicárselo a Emma. Ella se lo tomó con calma, no parecía estar asustada. El día que murió estaba hablando con sus hijas Gret y Marianne y les dijo "voy a morir ahora, voy a decirlos adiós ahora mismo. Y así lo hizo. Solo Carl, su marido durante cincuenta y dos años, estaba con ella cuando murió" (Clay, 2016, p. 353).

Jung se vio bastante afectado como podemos ver a través de las varias cartas escritas durante el siguiente mes. La primera está dirigida a Gerald Sykes, comenzada el 21 de noviembre e interrumpida el 28 de noviembre con la siguiente frase "No puedo continuar la carta. Ayer perdí a mi esposa después de una grave enfermedad que duró sólo 5 días. Por favor, discúlpeme"⁷⁹ (Jung, 2011b, 5253). Las dos siguientes cartas las escribe el 14 y 15 de diciembre, siendo especialmente interesante la dirigida a su amigo Erich Neumann que reproducimos casi en su totalidad. En carta a Eugen Böhler del 14 de diciembre afirma "La pérdida de mi esposa me ha desanimado, y a mi edad es difícil recuperarse"⁸⁰ (Jung, 2011b, pos. 5295). El 15 en respuesta a una carta de condolencia de su buen amigo Erich Neumann dice:

79. "I cannot continue the letter. Yesterday I lost my wife after a serious illness lasting only 5 days. Please excuse me" (Jung, 2011b, 5253)

80. "The loss of my wife has taken it out of me, and at my age it is hard to recover" (Jung, 2011b, pos. 5295)

Siento no poder expresarme más que con estas áridas palabras, pero la conmoción que he experimentado es tan grande que no puedo concentrarme ni recuperar mi poder de expresión. (...) dos días antes de la muerte de mi esposa tuve lo que sólo se puede llamar una gran iluminación que, como un relámpago, iluminó un secreto centenario que estaba encarnado en ella y que había ejercido una influencia insondable en mi vida. Sólo puedo suponer que la iluminación vino de mi esposa, que en ese entonces estaba en coma, y que el tremendo relámpago y la consiguiente liberación de intuición tuvo un efecto retroactivo sobre ella, y fue una de las razones por las que pudo morir una muerte tan indolora y real. El final rápido e indoloro -sólo cinco días entre el diagnóstico final y la muerte- y esta experiencia han sido un gran consuelo para mí. Pero la quietud y el silencio audible a mi alrededor, el aire vacío y la distancia infinita, son difíciles de soportar⁸¹ (Jung, 2011b, pos. 5316).

Quizá sólo quién haya vivido este tipo de pérdida sea capaz de comprender en toda su hondura ese vacío y silencio del que Jung habla a Neumann. En cualquier caso y siendo fiel a sí mismo, no dejó de trabajar consigo mismo en relación a todos los

81. "I am sorry I can only set down these dry words, but the shock I have experienced is so great that I can neither concentrate nor recover my power of speech. I would have liked to tell the heart you have opened to me in friendship that two days before the death of my wife I had what one can only call a great illumination which, like a flash of lightning, lit up a centuries-old secret that was embodied in her and had exerted an unfathomable influence on my life. I can only suppose that the illumination came from my wife, who was then mostly in a coma, and that the tremendous lightning up and release of insight had a retroactive effect upon her, and was one reason why she could die such a painless and royal death. The quick and painless end -only five days between the final diagnosis and death- and this experience have been a great comfort to me. But the stillness and the audible silence about me, the empty air and the infinite distance, are hard to bear" (Jung, 2011b, pos. 5316).

acontecimientos vitales, externos e internos, que le iban aconteciendo. Estas experiencias de muerte no supusieron una excepción. Estas muertes le hicieron plantearse el porqué había sobrevivido a las dos mujeres de su vida, ambas más jóvenes que él (Emma siete años y Toni trece). Stevens afirma:

Comenzó a sentirse aún más obligado a ser él mismo" y decidió exteriorizar este objetivo construyendo un añadido a la casa de Bollingen. Erigió un piso superior sobre la parte baja central: esto, en su opinión, representaba su personalidad yoica. Antes no habría podido hacerlo, lo habría rechazado como un énfasis presuntuoso sobre mí mismo. Ahora significaba una extensión de la conciencia alcanzada en la vejez⁸² (Stevens, 1999, p. 288).

Conclusiones.

Podemos apreciar en ambos autores cómo experiencias que habrían roto el espíritu de muchas personas, en su caso han servido como canalizadores de la *libido* hacia un espacio creativo interior, repleto de imágenes que ellos han sido capaces de expresar de una forma extraordinaria. Es como si esas experiencias les hubieran acercado a la *sabiduría*: "la Sabiduría es la Esposa-Hermana-Amada, su disfraz hace improbable su reconocimiento, como si la hubieran embarcado en la Nave de los Locos" (Ceronetti, 2001, p. 43). Desde esa "Nave de los Locos" atisbaron un nuevo continente

82. He began to feel under an even greater obligation to 'become himself and decided to exteriorize this aim by adding to the house at Bollingen. He built an upper storey onto the low central section: this, he felt, represented his ego- personality. 'Earlier I would not have been able to do this, I would have rejected it as presumptuous self-emphasis. Now it signified an extension of consciousness achieved in old age (Stevens, 1999, p. 288).

que no dudaron en explorar, a costa de la incomprensión y de la soledad que sufrieron, del tormento de saber que apenas nadie ve lo que ellos ven.

Para comprender lo alejados que estamos de estas figuras, basta mirar a nuestro alrededor para observar cómo se sobrevive psíquicamente en nuestra sociedad a las pérdidas, de salud, de familiares, o de cualquier otra cosa importante para uno mismo. Y lo que es más grave, de la poca disposición que tenemos a seguir sus huellas, no sólo en cuanto a las formas de afrontar ese tipo de experiencias, sino al hecho en sí de no tratar de evitarlas, de comprender y abrazar la realidad inexorable de que la vida es, como naturaleza, terrible y demoledora, que no existe tal cosa como la ausencia de sufrimiento, y que la diferencia se marca en la comprensión de este hecho y en el sentido que somos capaces de aportar a nuestras vidas. Dice Guido Ceronetti "Y si Amor y Muerte se equilibran, quedamos burlados en nuestra necesidad de que uno prevalezca sobre el otro y nos libre de la angustia. (Todos los equilibrios son angustiosos) (...) el Amor es duro, despiadado, implacable como la Muerte" (Ceronetti, 2001, p. 39).

Las experiencias que atraviesan nuestros autores son demoledoras por un lado, pero extremadamente enriquecedoras si se las sabe afrontar y trabajar con ellas: "El daimon creativo liberado por su enfermedad de 1944 le permitió sostener un segundo ataque cardíaco en 1946, los recurrentes ataques de taquicardia paroxística que lo afligieron durante el resto de su vida, así como la muerte de Toni Wolff en 1952 y de Emma Jung en 1955"⁸³ (Stevens, 1999, p. 228). En el caso de Juan de la Cruz las crisis

83. The creative daimon released by his illness of 1944 carried him through a second heart attack in 1946, through the recurrent bouts of paroxysmal tachycardia that afflicted him for

le permiten, no solo sobrevivir a esos nueve meses de angustia y terror, intuyendo la muerte cercana, en la más estricta soledad y oscuridad, sino que además le permitirán afrontar el resto de una vida repleta de retos y amenazas. Esto siempre fue difícil para alguien que vivió la incompreensión de muchos de sus hermanos y que siempre buscó la vida sencilla y la soledad del convento, cosas que alcanzó en muy pocas ocasiones. Ambos transcribieron sus experiencias en el lenguaje oscuro de lo que no puede ser expresado en palabras, ambos trataron de utilizar imágenes para describir "el fuego que consume".

Al final ambos autores nos proponen una experiencia *icónica* en el sentido de que el icono "es una realidad dialógica, y las líneas de perspectiva convergen en la persona implicada en el diálogo con la realidad del símbolo mostrado" (Cheetham, 2019, p. 21). En nuestro caso, esas líneas convergen en nosotros como receptores-lectores de las propuestas de estos autores. Al final es cada individuo el que unifica en su propio tiempo presente los mundos del pasado lejano que describe Juan y del algo más cercano descrito por Jung, y es en esa unificación personal en donde ambas realidades encuentran un nuevo sentido: "[de la persona] depende, de la amplitud de su inteligencia y de la generosidad de su corazón, abarcar la totalidad de la vida (...) [y] totalizar en sí misma todos los mundos" (Corbin, 2005, p. 137)⁸⁴.

the rest of his life, through the death of Toni Wolff in 1952 and of Emma Jung in 1955 (Stevens, 1999, p. 228).

84. La página de referencia pertenece a una copia electrónica del libro, dado que este se encuentra agotado y es la única copia a la que he tenido acceso. Existe una copia en papel en la facultad de filosofía y letras de la UCM, pero debido a las excepcionales circunstancias derivadas del Covid-19 me ha sido imposible consultarla en plazo.

Soledad

Juan de la Cruz.

Creemos que la soledad en Juan de la Cruz puede analizarse de varias maneras. Por un lado, la soledad que él siente al ver algo que poca gente ve. Es el camino del místico que anda por senderos por los que nadie ha transitado, porque su vivencia es experiencia, una experiencia de unión con lo sagrado que se produce en el interior del individuo. En términos de *psicología analítica*, estamos hablando de una experiencia individuadora, individual, un *proceso de individuación*, en el que el sujeto muere para reconstruirse: “Para que entendamos cómo, para entrar en esta divina unión, ha de morir todo lo que vive en el alma, poco y mucho, chico y grande” (1S, 11-8) y más adelante añade

Dio poder para que puedan ser hijos de Dios, esto es, se puedan transformar en Dios, solamente aquellos que no de las sangres, esto es, que no de las complexiones y composiciones naturales son nacidos, ni tampoco de la voluntad de la carne, esto es, del albedrío de la habilidad y capacidad natural, ni menos de la voluntad del varón; en lo cual se incluye todo modo y manera de arbitrar y comprehender con el entendimiento. No dio poder a ningunos de estos para poder ser hijos de Dios, sino a los que son nacidos de Dios, esto es, a los que, renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo (cf. Ef. 4, 22), se levantan sobre sí a lo natural, recibiendo de Dios la tal renaciencia y filiación (...) (2S 5, 5).

¿Quién puede seguir a Juan en esta muerte y resurrección? Nadie. El *proceso de individuación* es un proceso solitario, es un movimiento unificador, un matrimonio

místico entre el *yo* y el *Sí-mismo*, entre el centro rector de la conciencia y el centro rector de la psique total. Un proceso de conexión que como resultado produce una forma individual de confrontación y vivencia de la realidad.

Esta idea en la época de Juan es revolucionaria, y aún sigue siéndolo hoy. Es una idea, la de la unión mística con lo divino en el interior del hombre, que se muestra como constante a lo largo de las diferentes épocas en la tradición mística (y no solo en la occidental) y es esta idea la que recoge Carl Jung en sus últimos años. El proceso, por tanto se realiza sólo y produce soledad.

Teresa lo describe, como siempre, de forma muy precisa en una carta (la número 248) al P. Jerónimo Gracian del 19 de agosto de 1578:

Yo le digo que tengo por cierto que, si alguna persona grave pidiese a fray Juan al nuncio, que luego le mandaría ir a sus casas con decirle que se informe de lo que es ese padre y cuán sin justicia le tienen. No sé qué ventura es que nunca hay quién se acuerde de este santo (Santa Teresa de Jesús, 1997).

Con estas palabras Teresa vuelve a poner el dedo en la llaga ¿quién comprende la visión y la vida de Juan de la Cruz? ¿Por qué este olvido? Porque la *individuación* convierte al sujeto que la vive en alguien libre. Se convierte en una figura incómoda, especialmente para el poder, que no puede manipularla, pero también para el conjunto de la sociedad, como grupo y como individuos. Porque también es incómodo para el individuo concreto. Supone un recordatorio doloroso de que una vivencia distinta es posible, pero que alcanzarla implica un alto precio que pagar.

Intentamos imaginar al hombre, buscando algo en el seno de la madre Iglesia, pero el ordenamiento de la iglesia y sus relaciones con el estado, su política interna y las luchas intestinas no debían encajar mucho con el sentido religioso que Juan busca, fundamentalmente, en la contemplación y en el sosiego del alma en Dios. Debió, como dice Jung, quedarse “*extra ecclesiam nulla salus*”. Su única salida es comenzar a buscar; “tendrá que averiguar qué dice su alma; tendrá que experimentar la soledad de un país que no ha sido creado (Carl Gustav Jung, 2009, párr. 673).

¿Por qué se persigue a Juan? En principio Teresa es la reformadora pero para la mentalidad de la época Teresa es sólo una mujer. Jerónimo Gracián viene de una buena familia, con conexiones políticas y él mismo es un político (por algo Teresa lo escoge). Pero Juan, Juan es otra cosa, es un hombre educado, firme en sus convicciones porque nacen de un lugar interior y de la propia coherencia, es carismático. Él sí es un peligro, porque no es manipulable. Su fortaleza nace de la experiencia interior que comentábamos en unas líneas anteriores. Se ha ido forjando a lo largo de toda su vida, en el crisol de todas las experiencias, en el contacto con el dolor del otro y con el propio. En el abandono. Hasta llegar a la experiencia de la nada que lo es todo y que lleva al ser a la vivencia del matrimonio místico, la unión que se realiza en soledad. Nos recuerda a la oración en el huerto “Mi alma está llena de una tristeza mortal. Quedaos aquí y velad conmigo” (Mt 26, 38), pero los discípulos no pueden permanecer a su lado. Están dormidos. Y ya crucificado la soledad total “Dios mío, Dios mío, ¿para qué me desamparaste?” (Mt 27, 46)⁸⁵. Es interesante el uso del para qué sobre el por qué. El

85. La traducción de la Biblia que estamos manejando en esta tesis es la de Cantera e Iglesias, en su edición de 2015, por contar con los avances más destacados que los estudios bíblicos han experimentado en los últimos decenios. Así mismo por traducir al

para qué otorga un sentido, un sentido que está por llegar, que aún no se ha alcanzado. Es un sentido que podemos ampliar y que nos permite comprender el vacío interior, la nada absoluta

(...) cuando caminando, como habemos dicho arriba, en tinieblas y aprietos interiores, no dándole su entendimiento algún alivio de luz, ni de arriba, pues le parecía el cielo cerrado y Dios escondido, ni de abajo, pues los que la enseñaban no le satisfacían, sufrió con constancia y perseveró (...) Por las palabras de tus labios yo guardé caminos duros (2N, 21-5).

También está el miedo. La neurosis como miedo terrorífico a la soledad, una soledad que nada puede mitigar. No siempre es posible mantener la fortaleza de espíritu frente a la nada. En los momentos de flaqueza aparece el miedo. En nuestro tiempo ¿es este miedo la posible explicación de una televisión encendida a todas horas o de un habla continua y sinsentido?, ¿es por eso el no parar de hacer hacia fuera? ¿Por eso buscó Juan la soledad de la celda y de la contemplación? ¿Era una forma de afrontar el demonio de la neurosis/soledad? ¿Era el silencio una forma de afrontar en vez de huir? ¿de encontrar las respuestas? “La soledad sonora” (CB 15, 23).

Carl G. Jung.

Jung vivió casi toda su vida con un profundo sentimiento de soledad, que le llevó a buscar la comprensión y el solaz en ciertas personas, algunas de las cuales acabarían por defraudarle. Es el ejemplo de Freud, con quien en un principio parece

castellano desde la edición más actual de la Biblia Hebráica editada por Kittel y Kahle y desde originales arameos y griegos.

encontrar una profunda afinidad en cuanto a su comprensión de la enfermedad mental y por tanto de su tratamiento, pero con quien, con cierta rapidez acabará manteniendo profundas discrepancias que le llevarán a la ruptura definitiva⁸⁶. Más adelante, después de escribir *Respuesta a Job*, posiblemente uno de sus trabajos menos comprendidos, sentirá también una profunda incomprensión y soledad, por ejemplo visible en su distanciamiento del Padre Victor White. En este sentido es muy interesante (y conmovedora) una carta a su amigo Erich Neumann fechada en Bollingen, el 5 de enero de 1952 (tiene 77 años):

Muchas gracias por su amable carta y por la forma en que me ha comprendido. Esto compensa 1.000 malentendidos! Has puesto el dedo en la llaga, una dolorosa para mí: Ya no podía tener en cuenta al lector medio. Más bien, este tiene que considerarme a *mí*. Tuve que rendir este tributo al hecho despiadado de mi vejez. Con la perspectiva inagotable de la incomprensión total, no podía ejercer ni persuasión ni *captatio benevolentiae*; no había esperanza de que el conocimiento se difundiera entre los tontos. No en mi ropa, sino "desnudo y sin nada, debo bajar a la tumba", plenamente consciente de la indignación que provocará mi desnudez. Pero, ¿qué es eso comparado con la arrogancia que tuve que reunir para poder insultar a Dios? Esto me dio más dolor de estómago que si hubiera tenido a todo el mundo en mi contra. Eso ya no es nada nuevo para mí.

86. Remitimos al lector al apartado "Crisis vitales" en este mismo capítulo.

He expresado mi dolor y mi pésame en mi lema, *Doleo super te, fratri mi*⁸⁷⁸⁸
(Jung, 2011b, pos.1264).

De este fragmento es posible interpretar el grado de incompreensión que Jung sufre por parte de sus contemporáneos, así como el esfuerzo que había realizado durante toda su vida por hacer comprensible a otros una realidad que él veía tan claramente en sus pacientes y en sí mismo y que es de difícil comprensión sino se parte de una experiencia personal con la que conectarla. También deja de manifiesto que a su edad (y recordemos que ya ha pasado por las crisis cardíacas de 1944 y 1946, aunque aún no por la pérdida de Toni y de Emma) ya no puede continuar utilizando el grado de energía necesario para hacer esas traducciones. Posiblemente, tampoco le importaran ya mucho las opiniones que sobre él se pudieran verter. Lo importante era dejar constancia (en el poco tiempo que el creía tener, aunque aún le queden 9 años más de vida) de la comprensión de la realidad psíquica que había alcanzado y de las cosas que, aun pertenecientes a la obra de su vida, aún no había abordado, o con las que no estaba satisfecho en sus aproximaciones previas. A esta época pertenecen las revisiones de textos clave de su obra como *La función trascendente*, escrita en 1916 y revisada en

87. Very many thanks for your kind letter and the way you have understood me. This compensates for 1,000 misunderstandings! You have put your finger on the right spot, a painful one for me: I could no longer consider the average reader. Rather, he has to consider me. I had to pay this tribute to the pitiless fact of my old age. With the undimmed prospect of all-round incomprehension I could exercise no suasions and no captatio benevolentiae; there was no hope of funnelling knowledge into fools. Not in my livery, but "naked and bare I must go down to the grave," fully aware of the outrage my nakedness will provoke. But what is that compared with the arrogance I had to summon up in order to be able to insult God? This gave me a bigger bellyache than if I had had the whole world against me. That is nothing new to me any more. I have expressed my sorrow and condolence in my motto, *Doleo super te, fratri mi*.

88. Angustia tengo por ti, hermano mío.

1957, una parte importante de los textos contenidos en el volumen 9/1 de sus *Obras Completas*, redactados en la década de los 30 y que serán revisados en la década de los 50. Pero quizá la parte más estremecedora de la carta es esa frase casi al final "(...) si hubiera tenido a todo el mundo en mi contra. Eso ya no es nada nuevo para mí" (Jung, 2011b, pos.1264). Esta frase lleva implícito el que él ya se ha sentido así y no una, sino bastantes veces.

También es interesante a este respecto otra carta, esta fechada el 3 de febrero de 1960 y dirigida a Vaun Gillmor, en el que discuten sobre un texto de Trinick sobre alquimia. En la carta Jung afirma lo siguiente:

El público que es capaz de entender esta investigación es extremadamente pequeño. Nadie, excepto unos pocos, ha prestado atención todavía a los problemas planteados por mi *Mysterium Coniunctionis*. La razón de esta actitud es que hay muy pocos capaces de seguir los problemas del inconsciente colectivo, por un lado, y los problemas de la filosofía hermética, por otro. (...) Habría sido un libro tan apreciado por Pauli como por mí mismo. Si se publicara, se encontraría con la misma incompreensión pétrea que mi *Mysterium Coniunctionis* ha recibido -al menos por el momento-. (...) La nuestra es sin duda la forma más difícil, pero todo lo que comienza es pequeño y se encuentra con la falta de voluntad y el conservadurismo del pensamiento establecido, lo que no es una razón válida para que se detenga el siempre cambiante desarrollo de la comprensión científica⁸⁹ (Jung, 2011b, pos.9300).

89. The public which is capable of understanding this research is exceedingly small. Nobody except the very few have paid attention yet to the problems raised by my *Mysterium Coniunctionis*. The reason for this attitude is that there are very few capable of following up the problems of the collective unconscious on the one hand and the problems of Hermetic

Podemos apreciar en este texto, no solo la ya conocida incompreensión que recibió *Mysterium Coniunctionis* tras su publicación, sino la dificultad que debía de entrañar para un hombre que se consideraba a sí mismo como un científico, el verse considerado por sus pares como un místico o un gnóstico. En muchas de sus cartas es posible encontrar afirmaciones en tal sentido. Por ejemplo, en carta a T. Haberlandt del 23 de abril de 1952 dice: "por el contrario, busco una psicología científica que podría llamarse una anatomía comparativa de la psique. Postulo que la psique es algo real. Pero esta hipótesis difícilmente puede ser llamada "gnóstica" más de lo que puede serlo la teoría atómica⁹⁰" (Jung, 2011b, pos. 1613). Otro ejemplo lo podemos encontrar en una carta al Padre Victor White del 30 de abril de ese mismo 1952 (recordemos que *Aión* se ha publicado en 1951 y *Respuesta a Job* en 1952, de lo que es posible que el alubión de cartas recibidas, artículos y demás en esa época fueran abrumadores, casi todas ellas criticando ambos textos). "Te enviaré una separata de mi respuesta a Buber, quien me ha llamado gnóstico. No entiende la realidad psíquica⁹¹" (Jung, 2011b, pos. 1726). Otra del 3 de mayo a Fritz Buri en la que afirma lo siguiente: "No pretendo saber nada defendible o demostrable sobre un Dios metafísico. Por lo tanto, no entiendo cómo se

philosophy on the other. (...) It would have been a book appreciated by Pauli as much as myself. If it should be published, it would encounter the same stony incomprehension which my *Mysterium Coniunctionis* has received -at least for the time being. (...) Ours is surely the hard way, but everything that begins is small and meets with the unwillingness and the conservatism of established thought, which is no valid reason why the ever-changing further development of scientific understanding should come to a standstill (Jung, 2011b, pos.9300).

90. By contrast I pursue a scientific psychology which could be called a comparative anatomy of the psyche. I postulate the psyche as something real. But this hypothesis can hardly be called "gnostic" any more than the atomic theory can (Jung, 2011b, pos. 1613).
91. "I will send you an offprint of my answer to Buber, who has called me a Gnostic. He does not understand psychic reality" (Jung, 2011b, pos. 1726).

puede oler la arrogancia "gnóstica" en esta actitud. En estricto contraste con el gnosticismo y la teología, me limito a la psicología de las ideas antropomórficas y nunca he mantenido que poseo el más mínimo rastro de conocimiento metafísico⁹²” (Jung, 2011b, pos. 1790). La siguiente al Padre Raymond Hostie del 25 de abril de 1955 “Pasa por alto los hechos y luego piensa que el nombre es el hecho, y así, llega a la absurda conclusión de que yo hipostasio⁹³ las ideas y por lo tanto soy un "gnóstico". Es su punto de vista teológico el que es una gnosis, no mi empirismo, del que obviamente no tiene ni la menor idea⁹⁴”(Jung, 2011b, pos. 4690).

También es posible observar en esta secuencia (que no es ni mucho menos exhaustiva, no es este el lugar para ello) cómo el tono de las respuestas pasa de ser más defensivo en las primeras a más agresivo en la última, de lo que quizá sea posible deducir el nivel de hartazgo al que estaba llegando Jung, haciéndose dolorosamente consciente de que la mayor parte de los lectores de sus últimos trabajos, apenas estaba entendiendo nada sobre la realidad psíquica que él estaba tratando de describir.

92. “I do not pretend to know anything tenable or provable about a metaphysical God. I therefore don’t quite understand how you can smell “gnostic” arrogance in this attitude. In strictest contrast to Gnosticism and theology, I confine myself to the psychology of anthropomorphic ideas and have never maintained that I possess the slightest trace of metaphysical knowledge” (Jung, 2011b, pos. 1790).

93. Hace referencia al verbo hipostasiar, relativo a la hipóstasis, consideración de lo abstracto o irreal como algo real (definición del diccionario online de la Real Academia Española de la Lengua).

94. “You overlook the facts and then think that the name is the fact, and thus, you reach the nonsensical conclusion that I hypostatize ideas and am therefore a “Gnostic.” It is your theological standpoint that is a gnosis, not my empiricism, of which you obviously haven’t the faintest inkling” (Jung, 2011b, pos. 4690)

Sobre el misticismo que se le atribuye bástenos los siguientes ejemplos. El primero en carta a Moud Oakes del 11 de febrero de 1956: “En Estados Unidos, especialmente, se me culpa de mi supuesto misticismo. Como no pretendo ser el feliz propietario de las verdades metafísicas, preferiría que atribuyera a mis símbolos la misma tentativa que caracteriza su intento explicativo. Verá, no tengo ninguna convicción religiosa o de otro tipo sobre mis símbolos⁹⁵” (Jung, 2011b, pos. 5408). Otro de esos ejemplos lo encontramos en carta al Reverendo Kenneth Gordon Lafleur del 11 de junio de 1960, en ella Jung comenta “De hecho, he tratado con tanta frecuencia el problema de la religión que he sido acusado alternativamente de agnosticismo, ateísmo, materialismo y misticismo. No me arriesgaría a todos estos malentendidos si me hubiera desanimado. Puedo decirle, además, que se necesita coraje para tratar la cuestión religiosa⁹⁶” (Jung, 2011b, pos. 9814). Y por último, probablemente, una de las más explícitas en cuanto a cómo se sentía al respecto. Carta a Hugh Burnett del 30 de Junio de 1960:

Su propuesta, bastante comprensible, de confrontarme con un interlocutor que no conozco personalmente, no simplifica la situación, ya que me atemorizan bastante mis colegas a causa de tantas experiencias desafortunadas, es decir, malentendidos y prejuicios innecesarios. Mencionaré sólo unos pocos: los

95. “In America especially one blames me for my so-called mysticism. Since I don't claim at all to be the happy proprietor of metaphysical truths, I should much prefer that you attribute to my symbols the same tentativeness which characterizes your explanatory attempt. You see, I have no religious or other convictions about my symbols” (Jung, 2011b, pos. 5408).

96. “As a matter of fact I have so frequently dealt with the problem of religion that I have been alternately accused of agnosticism, atheism, materialism, and mysticism. I should hardly risk all these misunderstandings if I had been discouraged. I can tell you moreover that it needed some courage to deal with the religious question at all” (Jung, 2011b, pos. 9814).

arquetipos son ideas metafísicas, son místicas, no existen, soy filósofo, tengo un complejo paterno contra Freud, y así sucesivamente. Es insatisfactorio y fatigoso tratar con personas que no han leído mis libros ni tienen la menor idea de los métodos que estoy aplicando y su justificación. Ya no puedo tratar con personas que no conocen el mundo de los problemas que me preocupan. (...) Estos juegos de gladiadores son buenos para los llamados congresos científicos, pero son el peor obstáculo para la comprensión real. (...) No puedo explicar y luchar al mismo tiempo contra la ignorancia y la incompetencia. Por el bien de mi salud, tengo que preguntarle primero a mi pareja: ¿Has leído un libro que haya escrito en los últimos 30 años? ¿Y lo entendiste? - Si no, me callo. Estoy harto de hablar con gente que ni siquiera conoce el ABC psicológico⁹⁷ (Jung, 2011b, pos. 9934).

Conclusiones.

En definitiva, podemos afirmar que ambos autores son pioneros en la cartografía de un nuevo territorio. Jung lo es del alma *psiké* en el S.XX, casi podríamos decir que en el S. XXI puesto que seguramente sea ahora, con los avances que nos proporcionan

97. "Your quite understable proposition to confront me with an interlocutor whom I do not know personally does nos simplify the situation, as I am rather frightened of my colleagues on account of so many unfortunate experiences, i.e., unnecessary misunderstandings and prejudices. I will mention only a few of them: archatypes are metaphysical ideas, are mystical, do not exist, I am a philosopher, have a father-complex against Freud, and so on. It is unsatisfactory and fatiguin to deal with people who neither have read my books nor have the slightest notion of the methods I am applying and their justification. I cannot deal any more with people who are unacquainted with the world of problems I am concerned with. (...) Such gladiator-games are good for so called scientific congresses but are the worst obstacle to real understanding. (...) I cannot explain and fight at the same time against ignorance and incompetence. I have, for the sake of my health, to ask my partner first: Have you read a book I have written within the last 30 years? And did you understand it? - if not, I shut up. I am sock of talking to people who do not even know the psychological ABC" (Jung, 2011b, pos. 9934).

campos tan dispares como la antropología, la física, la neurociencia o la medicina, más factible acercarnos a sus profundas y detalladas descripciones del funcionamiento psíquico.

Juan de la Cruz es pionero en la descripción de una nueva realidad de unión mística, una nueva (y a la vez tremendamente antigua) experiencia de transformación del alma en el Amado. Dos imágenes que podemos leer en multitud de niveles de significantes, pero que nosotros adoptamos desde el punto de vista psicológico sin entrar en las realidades de otros campos significantes. Desde la psicología, ese proceso transformativo/unitivo que Juan describe, es interpretable desde la aproximación arquetípica junguiana y se constituiría en descriptor de un proceso psíquico que se produce en determinados individuos y a determinados niveles. Parte de ese proceso, o mejor dicho, una de las posibles variantes de ese proceso es la descrita por Juan de la Cruz como la *Noche Oscura del Alma*.

Las incursiones en esos terrenos desconocidos les supusieron a ambos autores grandes dosis de incompreensión y soledad. La parte social del individuo busca, en cierto sentido necesita, de la comprensión y el apoyo del otro. Cuando uno describe realidades que se encuentran más allá de la experiencia y, por tanto, del entendimiento de quien se acerca a ellas, suele encontrarse con behementes discusiones, a veces rayanas en la agresión que pueden traspasar los hechos para acercarse a los planos más personales. Uno se granjea enemigos entre aquellos que ambicionarían ver lo que uno ve, los que se ven amenazados por eso que se muestra, o los que, simplemente, son ignorantes de la realidad que se describe. Nuestros autores sufrieron de todas ellas y llegaron a

momentos vitales en los que dejaron de luchar para hacerse comprender e hicieron suyo el adaggio neotestamentario “quién tenga oídos para oír que oiga” (Mc 4, 9).

Persecuciones

Juan de la Cruz.

Es necesario comprender que en la época de Juan de la Cruz existe una lucha encarnizada entre la teología escolástica y la mística debido, fundamentalmente, al miedo a los protestantes. No podemos olvidar que para Erasmo “las fuentes de la Teología son la Biblia y algunos Santos Padres; la Escolástica y el silogismo, decía, son estériles” (de la Madre de Dios and Steggink O.C., 1992, p. 175). Además, Melchor Cano publica *La victoria de sí mismo* (1550) en la que recomendaba el *espejo interior*. Este libro quedará incluido dentro del *Índice de libros prohibidos* de Valdés en 1559. Esta dualidad entre la ortodoxia católica y las ideas reformistas provocará, desde el poder eclesial, un rechazo encarnizado a todo aquello que tenga que ver con una espiritualidad afectiva. “En este ambiente se acentuó acerbamente la suspicacia de los teólogos escolásticos contra cualquier síntoma de libre albedrío de los protestantes” (de la Madre de Dios and Steggink O.C., 1992, p. 176). Con todo ello, comienza una época de recelo y desconfianza hacia los libros místicos o piadosos. El propio Melchor Cano acaba por emplazar al exterminio del misticismo. En este campo de batalla se encuentran, tanto Teresa de Jesús, como Juan de la Cruz. Teresa se protege ganándose a los teólogos ortodoxos (los dominicos de Salamanca): “(...) su espiritualidad interiorista y mística, su defensa de la oración mental (tan sospechosa para los letrados castellanos) siempre era presentada de manera racional, con moldes de la ‘espiritualidad intelectual’ para no suscitar dudas de heterodoxia”(Martínez Millán, 2015, p. 109). Juan de la Cruz

lo hace dejando poco rastro escrito y utilizando un lenguaje poético, que es oscuro al entendimiento racional: “Por esta causa nuestro estudiante se dedicó al estudio sin dejar rastro en la arena, sobrevolando la charca para no rozar con el cieno” (de la Madre de Dios and Steggink O.C., 1992, p. 179). Unos párrafos más adelante nos adentraremos en estas formas de protección.

Esta soledad tan terrible es algo que debió atormentar a Juan de la Cruz, porque su vivencia interior entra en conflicto con el modo de vida ordinario.

Si has tenido la desgracia de ser expulsado de una Iglesia o de decir «Todo eso es absurdo» y abandonarla, no tienes ningún mérito. Pero si estás dentro de ella y eres obligado, digamos, por Dios a abandonarla, entonces estás legítimamente *extra ecclesiam*. Pero *extra ecclesiam nulla salus* [«fuera de la Iglesia no hay salvación»]; entonces las cosas se vuelven realmente terribles, pues ya no estás protegido, ya no te encuentras en el *consensus Gentium*, en el seno de la Madre compasiva. Estás solo y tienes que hacer frente a todos los demonios del infierno (Jung, 2009a, 632).

¿Se quedó Juan *extra ecclesiam nulla salus*? ¿Se quedó sin protección, sin la madre compasiva? Se quedó solo frente a todos los demonios del infierno.

No es de extrañar que, a la hora de tratar de explicar el contenido de los poemas a las monjas (no olvidemos que sus tratados en prosa se escriben siempre por demandas de aclaración por parte de las religiosas), Juan de la Cruz trate de cubrir sus espaldas. No son tiempos para bromas, la posibilidad de acabar siendo perseguido por la inquisición es real, se está comenzando a perseguir prácticamente todos los textos

escritos en lengua romance. ¿Cómo protegerse? Juan suele utilizar una forma muy inteligente. Emplea sentencias en las que yuxtapone razonamientos aristotélicos con citas de las Sagradas Escrituras. Un ejemplo puede encontrarse en el Libro Segundo de *Subida del Monte Carmelo*:

Y de aquí es que la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe y por eso, la llama san Dionisio *rayo de tiniebla*. De la cual dice el profeta Baruc (3, 23): *No hay quien sepa el camino de ella ni quien pueda pensar las sendas [de ella]*. Luego claro está que el entendimiento se ha de cegar a todas las sendas que él puede alcanzar para unirse con Dios. Aristóteles dice que de la misma manera que los ojos del murciélago se han con el sol, el cual totalmente le hace tinieblas, así nuestro entendimiento se ha a lo que es más luz en Dios, que totalmente nos es tiniebla. Y dice más; que cuanto las cosas de Dios son en sí más altas y más claras, son para nosotros más ignotas y más oscuras. Lo cual también afirma el Apóstol (1Cor. 3, 19), diciendo: *Lo que es alto de Dios, es de los hombres menos sabido* (2S 8, 6).

Otra forma de protección es ser menos audaz y más académico que en sus poemas. En sus formas poéticas encontramos imágenes no sólo de una gran belleza, sino que transmiten posibilidades extremadamente revolucionarias, son muy potentes como imágenes y hablan directamente a esa parte no racional en el individuo pero que

en el fondo sabe. Calan hondo. Por el contrario, sus esfuerzos intelectuales de explicación son mucho más austeros, más rígidos en ciertos sentidos.

Sin embargo, Juan de la Cruz no será perseguido sólo por estas razones, será “(...) aislado, discriminado y perseguido, desde el secuestro de 1577 hasta la persecución de los últimos años de su vida” (Baruzi, 1991, p. 720). Un ejemplo de la dificultad nos lo encontramos en los problemas que hubo para publicar *Cántico espiritual*. En la edición príncipe (primera edición de sus obras completas) publicada en 1618⁹⁸ no se imprime “para evitar denuncias a la Inquisición” (San Juan de la Cruz, 2009, p. 568). De hecho, no será hasta 1627 en Bruselas cuando se publique por primera vez esta obra⁹⁹.

Por último, especialmente dolorosos debieron de ser los últimos meses de su vida, particularmente, julio y agosto de 1591. En el capítulo general de Madrid de junio de 1591 Juan ha quedado relevado de todas sus funciones y responsabilidades, pero no solo eso, se está urdiendo una trama para ser acusado por la inquisición. “Juan queda sin oficio y se forma en torno a él una trama de sospechas, calumnias, ostracismo, intentos de eliminación. Gusta la amargura a secas. Alguno de sus mejores amigos le abandonan. Otros le escriben protestando e invitándole a protestar” (San Juan de la Cruz, 2009, p. 1074). No obstante, es impactante la serenidad con que recibe todo ello y que queda

98. Primera edición de sus obras completas.

99. No deja de ser ciertamente rocambolesca su publicación. Esta será posible gracias a que Ana de Jesús, una de las prioras más importantes de la reforma y amiga de Juan de la Cruz, se la lleva, al marchar a fundar a Francia y Bélgica, donde muere, y es en éste último país donde será publicada.

patente en sus cartas. Por ejemplo, en la escrita a la madre Ana de Jesús el 6 de julio de 1591:

Porque las cosas que no dan gusto, por buenas y convenientes que sean, parecen malas y adversas, y ésta vese bien que no lo es, ni para mí ni para ninguno: pues que para mí es muy próspera, por cuanto con la libertad y descargo de almas puedo, si quiero, mediante el divino favor, gozar de la paz, de la soledad y del fruto deleitable del olvido de sí y de todas las cosas; y a los demás también les está bien tenerme a parte, pues así estarán libres de las faltas que habían de hacer a cuenta de mi miseria (San Juan de la Cruz, 2009, p. 1106).

Otro ejemplo lo podemos encontrar en carta a la madre María de la Encarnación, también del 6 de julio de 1591

... de lo que a mí toca, hija, no le dé pena, que ninguna a mí me da. De lo que la tengo muy grande es de que se eche culpa a quien no la tiene; porque estas cosas no las hacen los hombres, sino Dios que sabe lo que nos conviene y las ordena para nuestro bien. No piense otra cosa, sino que todo lo ordena Dios; y adonde no hay amor, ponga amor, y sacará amor... (San Juan de la Cruz, 2009, p. 1107).

Parece, por estas cartas, que por fin ve en el horizonte la posibilidad de retiro y descanso que anhela, pero en carta a doña Ana del Mercado y Peñalosa¹⁰⁰ del 19 de agosto dice: “Y me hallo muy bien, gloria al Señor, y estoy bueno; que la anchura del

100. Especialmente interesante dado que con D^a Ana de Peñalosa le une una entrañable amistad. A ella está destinado el poema y comentario *Llama de amor viva*. En 1582, con la llegada de Juan de la Cruz a Granada, este se convierte en su confesor y director espiritual. Cuando el va de vuelta a Segovia, ella se traslada también, siguiendo a su padre espiritual, para continuar siendo dirigida por él.

desierto ayuda mucho al alma y al cuerpo, aunque el alma muy pobre anda. Debe querer el Señor que el alma también tenga su desierto espiritual” (San Juan de la Cruz, 2009, pp. 1107-1108). Luego cierta sequedad del alma está viviendo en ese momento, de nuevo. “... ya sabe, hija, los trabajos que ahora se padecen. Dios lo permite para prueba de sus escogidos. *En silencio y esperanza será nuestra fortaleza* (Is 30, 15)” (San Juan de la Cruz, 2009, p. 1109). En estas palabras podemos apreciar esa doble vertiente de Juan: por un lado, la aceptación de todo aquello que le acontece como voluntad divina (en cierto sentido nos recuerda a la actitud de Job ante los castigos divinos) y, por otro el reconocimiento de la sequedad y silencio de Dios en esos momentos de prueba.

C. G. Jung.

En cuanto a la figura de Jung, podemos afirmar que vive, al menos, tres tipos de persecuciones. En primer lugar, la paradigmática, en la que se le acusa de ser un místico o un gnóstico y no un científico, que es lo que él siempre se consideró. De ella ya hemos hablado en el apartado *Soledad* de este mismo capítulo. En segundo lugar, dentro del paradigma psicodinámico (y en algunos aspectos relacionado con el anterior) su consideración de *traidor* al maestro/padre Freud, comentada en el apartado *Primera crisis: 1913-1914*. En tercer lugar, la política (hay quién dice que instigada por la guardia pretoriana de Freud) en la que se le acusa de Nazi.

“Carl Gustav Jung es constantemente acusado de haber sido antisemita o simpatizante nazi y aún hoy las voces recriminatorias no se han acallado” escribía Aniela Jaffé en *De la vida y obra de C. G. Jung* (1992, p. 78). Los argumentos que habitualmente se utilizan como base de esta acusación son, su supuesta actitud hacia los judíos (en nuestra opinión difícil de sostener dadas las relaciones de profunda amistad

que mantuvo con Eric Newmann por ejemplo, o en su momento las relaciones personales y profesionales que mantuvo con Freud y su entorno) y la aceptación de la presidencia de la “supuesta Sociedad Alemana para la Psicoterapia, y la dirección de su órgano, el *Zentralblatt für Psychotherapie*, después de que los nazis asumieran el poder” (p.78).

Sin embargo, si uno lee las cartas escritas entre el principio de los años 30 y mediados de los 40, además de los textos contenidos en el volumen *Civilización en transición*¹⁰¹ de sus obras completas, estas acusaciones son difíciles de sostener. Sirva como ejemplo lo que escribe a Abraham A. Roback en septiembre de 1936:

Con respecto a mi llamada “afiliación nazi”, ha habido un innecesario ruido por ello. No soy nazi, de hecho soy apolítico. Psicoterapeutas alemanes me pidieron que los ayudara a mantener su organización profesional, puesto que hubo un peligro inmediato de que la psicoterapia en Alemania desapareciera. Se la consideraba una “ciencia judía” y por lo tanto era altamente sospechosa. Aquellos doctores alemanes eran mis amigos y sólo un cobarde abandonaría a sus amigos cuando necesitan ayuda (Jung, 2015b).

Teniendo en cuenta la fecha de la carta, habían pasado tres años desde el ascenso de Hitler a la Cancillería, y faltaban 3 para el comienzo de la II Guerra Mundial. Es difícil imaginárselo en connivencia con los nazis. En cualquier caso, no es este el lugar para profundizar en esta polémica, no obstante, remitimos al lector interesado en la

101. Volúmen 10 de las Obras Completas.

misma al capítulo correspondiente del libro de Aniela Jaffé y otras publicaciones que tratan el tema.

Sólo mencionamos este hecho por la necesidad de dejar claro que Jung de una u otra manera fue perseguido casi toda su vida, por diversos motivos y utilizando distintos argumentos, de forma similar a como lo fue Juan de la Cruz.

Probablemente uno de los motivos por los que Jung y su entorno fueron tan cautelosos para proteger la imagen pública de Jung fuera la experiencia de haber sido malinterpretado como mínimo, sino abiertamente manipulado.

Podemos apreciar que en cierto sentido las defensas que articulan los dos autores protagonistas de nuestro trabajo se asemejan en cuanto al cuidado que ponen en destruir correspondencia personal que pueda ser malinterpretada. En el caso de Juan, ya hemos hablado de lo que hace con los documentos, especialmente con la correspondencia, recordemos que sólo se conservan 33 cartas manuscritas (algunas son sólo fragmentos). En el caso de Jung, nos encontramos con la destrucción de la correspondencia personal, por ejemplo la sostenida con Toni Wolff, a la muerte de esta. Pero también nos topamos con las estipulaciones sobre qué o cuándo pueden publicarse ciertas cosas, o con un control férreo, por parte del propio Jung, sobre lo que se debía o no publicar. Sirvan como ejemplos, la imposibilidad de publicar el *Libro Rojo* hasta, al menos, cincuenta años después de su muerte, o los *seminarios Zarathustra* que en principio Jung no quería publicar (sólo que estuvieran a disposición de los propios asistentes al seminario), aunque después de que algunas copias comenzaran a circular se decidió a revisar los textos y autorizar su publicación.

Relaciones con lo femenino

Juan de la Cruz.

En el plano puramente biográfico y como ya apuntamos en el capítulo cuatro, la relación de Juan de la Cruz con lo femenino es intensa. Desde su infancia lo dominante siempre ha sido femenino. Su Madre (Catalina Álvarez), Teresa de Jesús, la madre Magdalena del Espíritu Santo, la madre Ana de Jesús o doña Ana de Peñalosa, sólo por destacar las más importantes (Sesé, 2000, p. 385). Aunque también tiene grandes influencias masculinas como su hermano Francisco o el director del Hospital de las Bupas, son bien conocidas las relaciones conflictivas que tuvo con muchos de sus hermanos carmelitas. Así mismo, tampoco se conoce el nombre de ninguno de sus directores espirituales. Por tanto, no es descabellado pensar que sus relaciones con lo femenino fueron mucho más abundantes y fructíferas que las que mantuvo con los hombres. Quizá sea Rosa Rossi en su biografía de Juan de la Cruz la que mejor haya descrito la importancia y la calidad de estas relaciones con lo femenino de Juan. Describe, a parte del encuentro con Teresa de Jesús, dos momentos importantes en su relación con lo femenino. Su experiencia como director espiritual del monasterio de la Encarnación en Ávila y su experiencia, también como director espiritual, en el monasterio de Beas (Beas de Segura, Jaén).

Ya hemos comentado en otros apartados la influencia que sobre Juan de la Cruz tiene Teresa de Jesús. Primero, por la experiencia de vida que ella ya lleva acumulada (recordemos que se llevan 27 años), segundo, por la filosofía que ella trata de inculcar a su reforma: suavidad, alegría, silencio y trabajo. La experiencia de Dios, desde lo Femenino, en la vida corriente.

A este respecto es interesante una anécdota que incluye Rossi en su biografía refiriéndose a un comentario de la madre Magdalena del Espíritu Santo: “cuenta que siendo Juan prior del convento de los Mártires de Granada ‘cuando tenía un poco de tiempo libre o escribía o pedía la llave y se iba a la huerta a arrancar las malas hierbas’” (Rossi, 2010, p. 141). No deja de ser curiosa la imagen por dos razones. La primera, porque en palabras de Sesé “Juan compartía así una experiencia femenina: la práctica y el gusto por el pequeño trabajo manual cotidiano, y a la vez la conciencia de que justamente durante ese trabajo manual menudo es posible tener -cuando se está disponible y se ha preparado uno para recibirlas- grandes iluminaciones espirituales, importantes impulsos del lenguaje” (Sesé, 2000, p. 386). La segunda, porque *arrancar las malas hierbas* es una metáfora del vaciamiento interior en algunas tradiciones espirituales como el Zen, y el vaciamiento, como la nada o la noche, son imágenes representativas del principio Femenino.

El vaciamiento lo encontramos a lo largo de todo el comentario de *Subida* como silencio de la memoria (esperanza), silencio del entendimiento (fe) y silencio de la voluntad (caridad/amor). Estos tres silencios representan el vaciamiento interior y la renuncia a uno mismo, de los que proviene la angustia y la sensación de muerte que suele acompañar a cierto tipo de experiencia mística, particularmente la descrita en *Noche*. Unirse a Dios implica un morir previo para nacer a una nueva vida. En términos de la Psicología de lo Complejo implicaría matar la *inflación* del *yo* para poder abrimos a la experiencia de la unión con el *Sí-mismo*.

Sobre la nada, está llena su obra. Por ejemplo, en carta a la madre María de Jesús (priora de Córdoba) del 18 de julio de 1589 dice: “¡Dichosa nada y dichoso

escondrijo de corazón, que tiene tanto valor que lo sujeta todo, no queriendo sujetar nada para sí y perdiendo cuidados por poder arder más en amor!” (Ep., 16). Otro ejemplo, lo tenemos en el dibujo del Monte dedicado a la madre Magdalena del Espíritu Santo (Figure 3): “Para venir a gustarlo todo,/ no quieras tener gusto en nada./ Para venir a saberlo todo,/ no quieras saber algo en nada./ Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada./ Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada. (...) [en la senda central] Senda del Monte Carmelo espíritu de perfección: nada - nada - nada - nada - nada - y aun en el monte nada” (San Juan de la Cruz, 2009, pp. 140-143).

En cuanto a la noche como símbolo hablaremos en próximos capítulos, al centrarnos en el poema *Noche Oscura*.

Sobre sus experiencias como director espiritual en el Convento de la Encarnación (Ávila), no es difícil imaginar la influencia que el continuado contacto con lo femenino, con su forma de ver y comprender el mundo, con sus problemas intrínsecos, con las inseguridades y deseos, pueda haber tenido en un Juan de 29 años (llega en 1571 por petición expresa de Teresa de Jesús y su dirección espiritual se ve interrumpida en 1577 por su encarcelamiento). En aquel momento es ya un hombre de una cierta experiencia, lleva cuatro años acompañando a Teresa en la Reforma, ha fundado Duruelo, ha sido subprior y maestro de novicios en Mancera, ha puesto en marcha el noviciado de Pastrana y ha sido rector del Colegio convento de Carmelitas Descalzos de San Cirilo en Alcalá de Henares. No es nuevo en tareas de dirección de

almas y, tras el encuentro con Teresa, ha comenzado su proceso de *suavización*, encontrando poco a poco una forma más femenina de espiritualidad.

Y es en ese encuentro con las mujeres de su vida cuando Juan comienza a desarrollar su propia espiritualidad y su forma de acompañamiento. Recordemos que en el prólogo de *Subida* justifica la necesidad de su texto por la “muchacha necesidad que tienen muchas almas” por “faltarles guías idóneos y despiertos” (S pról. 3, 6-8). Es en el contacto con las mujeres y sus necesidades cuando encuentra un lenguaje de espiritualidad en femenino. No olvidemos que en el dominio de la mística el alma es femenino. Hermoso y descriptivo es el pasaje de Teilhard de Chardin hablando en primera persona como el Eterno Femenino: “Yo soy el lado conjuntivo de los seres, yo el perfume que los hace encontrarse y los arrebatara libremente, apasionadamente, por el camino de su unificación. Por mí se mueve y se coordina todo. Yo soy el encanto derramado sobre el Mundo para hacer que se reúna, el Ideal suspendido sobre él para hacerle ascender. Yo soy el esencial Femenino” (Teilhard de Chardin, 1967, p. 284).

Por último, tenemos la experiencia como director espiritual en el convento de Beas. Piénsese que la Encarnación es un convento grande, ruidoso, con 150 monjas que acompañar. La comunidad de Beas es pequeña y, por tanto, muy distinta. Proporciona una experiencia más poderosa y más emocional de la dirección espiritual. Dice Rossi:

Debió ser para él, (...) una experiencia muy distinta, más intensa y personal de la dirección espiritual, acendrada y más oreada por la afectividad que desde el principio Teresa había querido que caracterizara la vida comunitaria que estaba inventando [...]. Allí debió gozar profundamente de la amistad fiel y sensible de

Magdalena del Espíritu Santo, la mujer que nos ha dejado algunos de los testimonios más reveladores acerca del modo de ser de Juan de la Cruz (Rossi, 2010, pp. 97-98).

Santa Teresa es muy consciente de la calidad de Juan como director espiritual, especialmente para las mujeres. Esto se aprecia en una carta escrita a la madre Ana de Jesús y a la comunidad de Beas de noviembre-diciembre de 1578. En ella la madre dice:

no he hallado en toda Castilla otro como él ni que tanto fervore en el camino del cielo. No creará la soledad que me causa su falta. Miren que es un gran tesoro el que tienen allá en ese santo, y todas las de esa casa traten y comuniquen con él sus almas y verán qué aprovechadas están, y se hallarán muy adelante en todo lo que es espíritu y perfección; porque le ha dado nuestro Señor para esto particular gracia.

Tal y como afirma Rossi, nos encontramos ante una relación bidireccional asimétrica entre el director espiritual y las dirigidas pero con unos matices diferentes a los habituales. El tono más cercano y menos severo que emplea Juan en sus interacciones, facilita un clima de confianza y benevolencia de corazón y, por tanto, permite una transformación mutua: “Al formar se está él mismo formando; y aprende a enseñar. Es reformador y reformado al mismo tiempo. Al darse a los demás se encuentra a sí mismo” (Federico Ruiz Salvador en (San Juan de la Cruz, 2009, p. 30)). Afirma Sesé, que entre sus fuentes habría que citar los “locutorios de los monasterios femeninos” (2000, p. 386).

¿Cómo se transfiere esta relación con lo femenino exterior a su obra? No podemos olvidar el concepto junguiano *ánima* o el *Eterno Femenino* de Teilhard. Juan va haciendo más consciente su lado femenino en ese contacto con lo femenino exterior: “Con la Vida, yo empecé a tomar cuerpo en seres escogidos para ser particularmente mi imagen. Gradualmente me individualicé indistinta y fugitiva al principio, como si hubiera vacilado en fijarme bajo una forma palpable..., más diferenciada, sin embargo, a medida que las almas se hacían susceptibles de una unión más rica, más profunda, más espiritualizada (...) quien me ha encontrado se halla en el umbral de todas las cosas” (Teilhard de Chardin, 1967, p. 284). Creemos que este es el caso de Juan (o de Jung), alguien que se ha abierto al principio Femenino, que es capaz de abrazar su fuerza creadora y entregarse a ese *eros* que actúa en aquél que no trata de aferrarlo y contenerlo entre límites estrechos y visiones obtusas. Sino que se abre a la acción vivificante y creadora.

En el caso de Juan, podemos apreciarlo muy bien en su forma de expresión. No deja de ser sorprendente que el lenguaje que emplea para describir sus vivencias interiores de unidad con la divinidad, sea el poético y además en primera persona del singular femenino. En palabras de nuevo de Sesé, “Juan de la Cruz actúa sucesivamente como poeta y luego como teólogo. Y el teólogo no puede aprehender lo Femenino que escapa al orden racional o conceptual” (2000, p. 392). ¿Es por ello que Juan tiene tantos problemas para finalizar los dos comentarios al poema *Noche Oscura*? Seguramente así es. Pareciera que esté actuando en él el principio de lo Femenino y, por tanto, el logos (principio masculino) no puede dar explicación racional a algo que sólo es comprensible como vivencia interior y como experiencia. “La *íntima sustancia del alma* que evoca

Juan de la Cruz al final de la declaración de *Llama de amor viva* [LB, 4, 1]¹⁰² es el lugar donde se ejerce la función de lo femenino, donde se produce la aspiración que hace al alma Dios, en que por aquel recuerdo del alto conocimiento de la Deidad, la aspira al Espíritu Santo... [LB, 4, 17]” (Sesé, 2000, pp. 392-393)

En palabras de Jürgen Moltmann¹⁰³, el espíritu [*Ruah*], que abre o extiende el espacio entre el Padre y el Hijo sería, en la figura de la Trinidad, el principio femenino:

Mientras la concepción de Dios como Padre está unida con la creación y con la distancia del creador frente a su criatura, el secreto maternal del Espíritu Santo contiene las íntimas relaciones de la venida, la in-habitación y del mutuo influjo. La «gracia y los dones de la gracia», el «Espíritu y las fuerzas del Espíritu» forman la comunidad y penetran en las criaturas sin alienarlas ni destruirlas (Moltmann-Wende and Moltmann, 1991, p. 26).

Pero ese principio femenino también podemos encontrarlo en la primera versión de *Cántico espiritual*. Para comenzar, el poema y su comentario tenían en origen otro nombre *Las canciones de la esposa*. Nombre que es cambiado posteriormente por Jerónimo de San José (Ezquerro) “pensando sin duda en el Cantar de los Cantares” (San Juan de la Cruz, 2009, p. 563). Sin embargo, fray Juan en carta a Ana de San Alberto de junio de 1586 dice “El librico de las *Canciones de la esposa* querría que me enviase,

102. La cita que hace Sesé es incorrecta, en realidad está en LB, 4, 3

103. Teólogo protestante alemán, profesor de Teología sistemática en las universidades de Tubinga, Bonn, Theological College Wuppertal/Bethel. Es ganador de los premios Ernst Bloch (1994) y Grawemeyer (2000). Es poseedor de la Orden al mérito de Baden-Wurtemberg.

que ya a buena razón lo tendrá sacado Madre de Dios” (Ep. 5). Pero lo realmente interesante de esta obra en sus dos versiones son las divergencias, bástenos aquí para nuestro propósito el comentario que hace Bernard Sesé¹⁰⁴ “Irracional, ilógico, caótico, desordenado, se manifiesta magníficamente en la primera versión de *Las Canciones de la Esposa*, a las cuales un espíritu más sistemático, más ordenado, más racional, impuso una ordenación menos «femenina» en la segunda versión” (2000, p. 393).

Por tanto, podemos ver cómo en Juan lo Femenino se encuentra presente, dentro, fuera, alrededor, pero sobre todo en la profundidad. Inunda su expresión, sus contenidos y por ende su experiencia.

Ahora nos toca analizar cómo es el contacto con lo Femenino en Jung. A priori, seguro que diferente, ¿o no tanto?

104. Para profundizar en las divergencias sugerimos al lector el interesantísimo texto *San Juan de la Cruz y el islam* de Luce López Baralt (página 106) en la que habla de la poética del delirio. Y muy especialmente al enorme trabajo realizado por Eulogio Pacho, publicado por la Fundación Universitaria Española, *San Juan de la Cruz, Cántico espiritual: primera redacción y texto retocado* de 1981 (aparece en 1982).

C. G. Jung.

Cuando se piensa en Jung y su relación con lo femenino, probablemente lo primero que salta a la mente sea su relación con las mujeres y cómo éstas constituyen elementos destacados, tanto en su biografía, como en su obra. Si bien hay relaciones que han sido consideradas importantes y *naturales* como la de su madre (Emilie Preiswerk), que la mayor parte de sus biógrafos consideran altamente influyente, la de su prima (Hélène Preiswerk), o la de su mujer, Emma Rauschenbach, también son conocidos las relaciones extramatrimoniales que sostuvo con dos ex-pacientes, Sabina Spielrein y Toni Wolff. Especialmente, con esta última.

Sin embargo, a veces, se omite lo fundamental. En vez de quedarnos con lo anecdótico que pueda suponer el trío que mantuvo con Emma y Toni, lo importante es comprender la importancia de lo que, a nivel psíquico, cada una de esas mujeres le aportaba. En otros apartados hemos hablado de ello.

También a veces se nos escapa que la relación de Jung con lo femenino está directamente vinculada con el asunto del *ánima*. Según Gerald Wehr, el trabajo con el *ánima* no supuso una cuestión puntual, sino que le ocupó toda la vida. Jung comprendió pronto que:

Todo hombre lleva la imagen de la mujer desde siempre en sí, no la imagen de *esta* mujer determinada, sino de *una* mujer indeterminada. Esta imagen es, en el fondo, un patrimonio inconsciente, que proviene de los tiempos primitivos y, grabada en el sistema vivo, constituye un «Tipo» («Arquetipo») (véase allí) de todas las experiencias de la serie de antepasados de naturaleza femenina, un

sedimento de todas las impresiones de mujeres, un sistema de adaptación psíquica heredado(...). Dado que esta imagen es inconsciente, se proyecta siempre de modo inconsciente en la figura amada y es una de las razones principales de la atracción pasional y su antagónico.(...) Ánimo y Ánima deberían actuar como un puente o puerta para las imágenes del inconsciente colectivo, al igual que la persona representa una especie de puente hacia el mundo (Jung, 2005b, p. 471).

A este respecto es muy relevante un comentario que realiza Laurens van der Post en el documental *A matter of heart*:

Jung tenía el instinto de que lo que estaba mal en la vida, lo que hacía que la vida se desgarrara, lo que la hacía incompleta, era debido a que lo femenino era rechazado, estaba desquiciado, enloquecido por un mundo de hombres. Rechazado por un mundo dominado por lo masculino. Y en el momento en que se dejó llevar y en que cayó en lo que vino a llamar el inconsciente colectivo, todo este femenino rechazado en sí mismo se enfrentó a él¹⁰⁵ (Whitney, 1986, min. 57:31-58:11).

Una de las formas en las que cristalizó esta conexión fue mediante el uso de elementos simbólicos y pictóricos, especialmente en el *Libro Rojo* pero no solo¹⁰⁶. En

105. Jung had an instinct that what was wrong with life, what made life tear apart, made it incomplete, was because the feminine was rejected, driven insane, driven mad by a world of men. Rejected by a masculine-dominated world. And that time when he let himself go and when he landed deep down in what he came to call the collective unconscious, all this rejected feminine in himself confronted him (Whitney, 1986, min. 57:31-58:11).

106. Pueden verse ejemplos en *Psicología y alquimia*, *Psicología y religión*, *Visions*, etc...

carta a Dr. S. del 22 de marzo de 1935 Jung afirma lo siguiente: “Es decir, todas estas obras del *ánima* son productos de la mente femenina en el hombre. La mente femenina es pictórica y simbólica y se acerca a lo que los antiguos llamaban *Sofía*¹⁰⁷” (Jung, 2015b, pos. 3228).

Por otro lado, como comentábamos al principio de este apartado, la forma más habitual en la que se proyecta el *ánima* a nivel externo, es en las relaciones con el sexo contrario, en el caso de Jung con las mujeres reales de su entorno. En este sentido, es interesante hacer notar que la mayor parte de sus pacientes y de sus colaboradores eran mujeres. Por ejemplo, en el ambiente junguiano es bien conocido un grupo de mujeres que se reunió en torno suyo a lo largo de casi 50 años, las *Jungfrauen*, parte colaboradoras con una muy buena formación intelectual y analítica, parte fervientes admiradoras. Sabina Spielrein, Toni Wolff, Marie-Louise von Franz, Barbara Hannah, Jolande Jacobi, Mary Esther Harding, Aniela Jaffé, entre otras, fueron miembros activos de este grupo.

Vamos a intentar comentar algunas de las aportaciones que algunas de estas mujeres hicieron al trabajo de Jung.

Sabina Spielrein supuso para Jung (al menos es lo que afirma en sus memorias) el hacerse consciente de la existencia del *ánima*. Jung lo describe de la siguiente manera:

107. That is to say, all these works of the anima are products of the feminine mind in a man. The feminine mind is pictorial and symbolic and comes close to what the ancients called Sophia (Jung, 2015b, pos. 3228).

Sabía que la voz provenía de una mujer y reconocí en ella la voz de una paciente, una psicópata muy inteligente que tenía gran confianza en mí. Había llegado a ser una forma viviente en mi interior. (...) Me interesaba extraordinariamente que una mujer de mi interior se mezclara en mis ideas. Probablemente, así lo pensé, se trataba del «alma» en el sentido primitivo y me pregunté por qué el alma se define como «ánima». ¿Por qué se representaba como femenina? Posteriormente vi que la figura femenina que yo me representaba se trataba de una figura típica o arquetípica en el inconsciente del hombre, y la definí como «ánima» (Jung, 2005b, p. 221).

Sobre Toni Wolff ya hemos hablado en otros apartados, sólo recordar que esta mujer supuso su guía en su viaje por el inframundo, en su *nekya* particular. Y que lo habría continuado siendo si no hubiera sido por una decisión que tomó la propia Toni y que es relatada por Marie Louise von Franz en la biografía de Deidre Bair sobre Jung:

El mayor error de Wolff fue no mostrar entusiasmo por la alquimia: fue una lástima que rehusara seguir el mismo camino, ya que, de lo contrario, él no la habría abandonado para colaborar conmigo. Sólo me habría utilizado para traducir, y se habría confiado a ella. Pero no mostró ningún interés. Era una cristiana demasiado convencional y rechazó seguirle (Bair, 2004).

Continuando con nuestro argumento de Toni Wolff como guía en el viaje de Jung al inframundo, Lilian Frey-Rohn afirma en *A matter of heart*:

Sin Toni Wolff no podría haberlo logrado porque ella tenía frenos en cierto sentido, y lo detenía siempre cuando estaba en un estado de ánimo en el que se

estaba perdiendo por completo y sin límites. Y Toni Wolff lo detenía y siempre lo traía de vuelta a la realidad, y eso fue tremendamente importante para Jung. Además ella también lo entendía. Tenía una mente tan brillante que lo captaba incluso antes que él mismo. Y también fomentaba realmente mucho su intuición porque en ese momento él era médico. Había trabajado en el Asilo de Bergholzli, y era muy intelectual, hasta que la conoció¹⁰⁸ (Whitney, 1986, min. 01:00:35-01:01:34).

En general, casi podríamos afirmar que las relaciones con las mujeres físicas, supusieron una inestimable ayuda, tanto en su proceso interior de integración del *ánima*, como en el desarrollo de su psicología, puesto que es en su relación con los pacientes (como ya comentamos en su mayor parte mujeres¹⁰⁹), donde pudo dar cuerpo a todo el armazón descriptivo que ya había intuitido. Pudo observar cómo funcionaba aquello que él había percibido en su propio viaje al inframundo en la psique individual. Con respecto a la primera parte de nuestra afirmación, que las mujeres fueron una ayuda importante para su desarrollo personal, es interesante la afirmación de Hannah:

108. Without Toni Wolff he couldn't have made it because she had brakes in a way, and she was stopping him always when he had a temperament where he was losing himself completely and without boundaries. And Toni Wolff stopped him and always brought him back to reality, and that was tremendously important for Jung. And then she also understood him. She had such a bright mind that she grasped it even before he understood it. And she was also really furthering his intuition very much because at that time he was also a medical doctor. He had worked at the Asylum of Bergholzli, and he was very' intellectual, until really he came to know her (Whitney, 1986, min. 01:00:35-01:01:34).

109. En su biografía Barbara Hannah da una explicación a este hecho.

Por lo tanto, a medida que Jung fue atisbando el ánima interior y mientras hacía el tremendo esfuerzo de llegar a un acuerdo con ella, se fue liberando cada vez más para manetener relaciones individuales en la vida real. También le permitió ver a sus pacientes mujeres como realmente eran y ese es el secreto de su incomparable genio como analista¹¹⁰(Hannah, 1976, p. 125).

Con respecto a la segunda parte de la afirmación, que las mujeres le ayudaron a configurar su psicología, podemos citar un comentario que Jung le hizo a Liliane Frey-Rohn cuando era su analista “Muchas veces dijo: “sin vds. las mujeres no podría haber desarrollado mi psicología” (Whitney, 1986, min. 34:22-34:26).

Por tanto, es innegable la influencia de lo femenino, de una u otra forma, manifestado en el trabajo y en la obra de C. G. Jung. Para comprender la magnitud de esto que estamos hablando es importante centrarse, no en la mentalidad de nuestro tiempo, en la que la igualdad (aunque aún no totalmente conseguida) está presente en lo cotidiano y las mujeres tienen acceso claro al mundo profesional. Hemos de situarnos, como decíamos, en la mentalidad de comienzos del siglo XX. En esta época en la que las mujeres están prácticamente relegadas al ámbito de lo particular en el hogar, Jung busca el trabajo colaborativo real y razonablemente simétrico con las mujeres. Se rodea de mujeres con una formación intelectual sólida y las anima a formarse como médicos, analistas, filólogas, etc. A crecer intelectualmente y a escribir y a publicar con sus

110. “Therefore, as Jung saw the inner anima and made the tremendous effort to come to terms with her, so he was set free more and more for real individual relationships. It also enabled him to see his women patients as they really were and is the secret of his unparalleled genius as an analyst”(Hannah, 1976, p. 125).

propios nombres, claro ejemplo de esto último es el de Marie Louise von Franz con su *Aurora Consurgens*.

En lo interno, es consciente de la importancia del elemento femenino¹¹¹ en la psique individual de los hombres y, sobre todo, de las carencias y problemas que se suscitan cuando se elimina lo femenino de la ecuación, tanto a nivel colectivo como individual.

Para nosotros es radical el planteamiento de Jung sobre lo femenino: en primer lugar y como ya se habrá intuido por cuanto venimos diciendo a lo largo de este capítulo, lo femenino en Jung no se confina al ámbito de la mujer, también se incluye en el de los hombres. En segundo lugar, es tremendamente original en su aproximación al concepto en sí, leyéndolo desde el punto de vista de la mitología y la simbología y encuadrándolo en el ámbito de lo arquetípico. Por último, haciendo sólo posible la *completitud* en el ser humano mediante la plena conciencia de la contrasexualidad. Nadie hasta entonces había tenido una aproximación a lo femenino tan profunda y radicalmente diferente a la del propio Jung.

La sensación que tenemos es que va un paso más allá del propio Juan en cuanto a esa integración psíquica con lo femenino¹¹². Es como si mediante su trabajo hubiera realizado una importante ampliación de conciencia en cuanto a esta realidad.

111. Recordemos que cuando hablamos de lo femenino, nos estamos refiriendo al elemento psíquico femenino en la psicología de todo individuo.

112. Para profundizar en las relaciones entre lo femenino en el marco de la psicología de lo complejo y la teología cristiana, remitimos al lector al interesante libro de Ann Belford Ulanov *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology* (Ulanov, 1971).

Inminencia de la muerte

Podemos afirmar que la obra de ambos autores está íntimamente vinculada con una experiencia vital muy intensa determinada por un sentimiento (subjetivo u objetivo) de inminencia de la muerte. En el caso de C. G. Jung, debido a su enfermedad coronaria y a las muertes de Toni Wolf y de su esposa Emma en un corto periodo de tiempo.

En el caso de Juan de la Cruz, debido a la certidumbre (subjetiva) de que le van a matar, junto con las precarias condiciones de vida a las que estaba sometido durante su encarcelamiento (tal y como quedaba descrito en el capítulo que dedicamos a la biografía). Este tipo de experiencias colocan al sujeto en una suerte de intemporalidad o atemporalidad en la que el acceso y la confrontación con los contenidos de lo inconsciente es profunda e intensa.

Estas experiencias de muerte sitúan al hombre al borde de un abismo en el que se le obliga a salir de su conciencia y pensamientos lineales y temporales (cronológicos) para acceder al mundo arquetípico del inconsciente colectivo, en el que el tiempo y el espacio no son lineales¹¹³. En ese tiempo-espacio se percibe la realidad de una manera diferente, con un sistema de valores diferentes, en el que lo trascendente toma un protagonismo inusitado.

Después de la enfermedad comenzó una época de trabajo terrible para mí.

Muchas de mis obras principales surgieron sólo después. El conocimiento, o la visión del fin de todas las cosas me dieron valor para nuevas formulaciones. Yo

113. Nótese que Jung había conocido a Einstein, lo había invitado a cenar en varias ocasiones y, el mismo afirmará, lo mucho que le había influido su concepción del tiempo.

no intenté imponer mis propias opiniones sino que me confié al flujo de las ideas. De este modo fueron surgiendo en mí un problema tras otro y maduraron hasta adquirir forma (Jung, 2005b, p. 349).

Jung es consciente después de las experiencias, tras el infarto, de una nueva realidad psíquica y vital. También es consciente de cómo el camino de ciertos individuos está destinado a iniciar un proceso de cambio en la masa crítica necesaria para que se haga efectivo en la realidad del *yo*

(....) en cada Aeón hay al menos unos pocos individuos que entienden en qué consiste la verdadera tarea del hombre, y mantienen su tradición para las generaciones futuras y para un momento en que el discernimiento haya alcanzado un nivel más profundo y más general. Primero cambiará el camino de unos pocos y en unas pocas generaciones habrá más. (...) Pero quien sea capaz de tal discernimiento, por muy aislado que esté, debe ser consciente de la ley de la sincronía. Como dice el viejo dicho chino: "El hombre adecuado sentado en su casa y teniendo el pensamiento correcto será escuchado a 100 millas"¹¹⁴ (Jung, 2011b, pos. 10234).

¿Qué está buscando usted? ¿Qué espera, qué persigue? Esa mujer está casi poseída; está poseída por muchos demonios que la persiguen. ¿Y por qué esta

114. (...) in each aeon there are at least a few individuals who understand what man's real task consist of, and keep its tradition for future generations and a time when insight has reached a deeper and a more general level. First the way of a few will be changed and in a few generations there will be more. (...) But whoever is capable of such insight, no matter how isolated he is, should be aware of the law of synchronicity. As the old Chinese saying goes: "The right man sitting in his house and thinking the right thought will be heard a 100 miles away (Jung, 2011b, pos. 10234).

poseída? Porque no vive la vida que tiene sentido. (...) las personas están en paz cuando tienen la sensación de que están viviendo la vida simbólica, de que son actores del drama divino (Jung, 2009a, párr. 630).

Cuando Juan habla del enemigo, del demonio, quizá esté hablando de esto. De la misma forma que cuando habla del mundo, se está refiriendo a esa necesidad de volver a cambiar el énfasis desde el mundo exterior material, la carrera, los hijos, lo de fuera, para empezar a darle fuerza y confiar en la realidad interior.

Jung también manifiesta su necesidad de avanzar en una nueva dirección cuando afirma:

(...) en cuanto sabemos que una cosa es simbólica, decimos: «Ah, entonces significará otra cosa». La duda la ha matado, la ha devorado. Así que no podemos retroceder. Yo no puedo volver a la Iglesia Católica, no puedo experimentar el milagro de la misa; sé demasiado sobre él. Sé que el milagro de la misa es la verdad, pero es la verdad en una forma en la que aquí ya no puedo aceptarla. Ya no puedo decir: «Esto es el cuerpo de Cristo», ya no puedo verlo. No puedo. Ya no es verdadero para mí; no expresa mi condición psicológica. Mi condición psicológica quiere otra cosa. Yo necesito una situación en la que esta cosa se vuelva verdadera de nuevo. Necesito una forma nueva (Jung, 2009a, párr. 632).

Barbara Hannah en su biografía narra la visión que Jung tuvo en lo peor de su enfermedad de 1944 y que les confió a Emma y a ella (que no aparece en *Memorias, recuerdos, pensamientos* y de la que nunca le volvió a oír hablar). Describe que mientras

se estaba recuperando de lo peor de los ataques sintió como su cuerpo había sido desmenbrado y cortado en trocitos. Después, durante un periodo de tiempo bastante largo, había sido lenta y cuidadosamente recompuesto. Jung comentaba que había sido obligado a hacer la mayor parte de esa recomposición de su cuerpo él mismo y cita a Eliade cuando afirma que el chaman no sólo es un hombre enfermo, es un hombre que ha tenido éxito en curarse a sí mismo (p. 283). Si uno observa el proceso que vive Jung desde la crisis de 1913 en adelante y que le lleva en 1944 y 1946 a sus crisis cardíacas más graves, y en 1953 y 1955 a las importantes pérdidas de Toni y Emma, es posible reconocer el patrón que esa visión pone de manifiesto.

Posiblemente, debido a las visiones que tiene durante la enfermedad de 1944, particularmente las de la *Coniunctio* y a sus características de atemporalidad y de completitud, Jung será capaz de superar los acontecimientos que le quedan por vivir en los siguientes diecisiete años de vida. Seguramente, sea esa profunda experiencia la que le hace sonreír cuando en la famosa entrevista de la BBC, el entrevistador le pregunta si cree en Dios. El no responde enseguida, sonríe, espera y contesta "¿ahora?... difícil de responder... Lo sé... No necesito creer, lo sé"¹¹⁵ (Freeman, 1959, min. 7:51- 8:02)

La tradición mística occidental perdida

Para terminar con los desencadenantes de las obras de ambos autores, nos restaría hablar de la pertenencia de Jung y Juan de la Cruz a una tradición mística occidental, que viene apoyada por los recientes trabajos de Peter Kingsley¹¹⁶.

115. "Now?... difficult to answer... I know... I don't need to believe, I know" (Freeman, 1959, min. 7:51- 8:02)

116. Dado que el trabajo mencionado *Catafalque: Carl Jung and the end of humanity* fue

Para empezar, vamos a tratar de responder algunas preguntas. ¿Qué es la mística¹¹⁷? ¿Podemos hablar de una mística cristiana sin influjo de corrientes ajenas como el Neoplatonismo o la Gnóstica, la mística árabe, hebrea, la alquimia o la tradición mística griega?

Comencemos por el principio ¿qué entendemos por mística?

El estudio de la mística en la actualidad parece estar atrapado entre dos opuestos (qué extraño para un junguiano). De un lado, los estudios que desde el ámbito de lo religioso, en terminología de Michel Hulin desde *arriba* (Hulin, 2007, p. 9), tratan de comprender a las grandes figuras del misticismo, comparar entre sí sus descripciones, comprobar el grado de ortodoxia de sus afirmaciones, investigaciones históricas, etc... Por otro, los que se han realizado desde *abajo* (siguiendo la misma terminología), abordados mayoritariamente desde la psicología y que, en gran parte, hablan desde la experiencia clínica del momento histórico en el que fueron abordados, con la resultante de considerar al místico y su experiencia desde la psicopatología.

En este trabajo no nos circunscribimos a ninguna de estas dos aproximaciones (como venimos comentando a lo largo del texto). Si bien somos psicólogos, nuestra orientación desde la Psicología de lo Complejo, nos permite abordarlo, no desde el

publicado a finales de noviembre de 2018, quedando su lectura al final del proceso de redacción de esta tesis no ha habido posibilidad de profundizar en su lectura, pero la hipótesis que apunta es la de la existencia de una tradición mística occidental anterior a los presocráticos.

117. Con el objeto de no desviarnos del tema y en el caso de que interese la profundización en este tema desde una aproximación académica, sugerimos al lector el magnífico libro, ya citado de Juan Martín Velasco *El fenómeno místico*, y el clásico de Evelyn Underhill *La mística*.

punto de vista de la patología, sino desde el punto de vista de lo simbólico. En este sentido, nuestro foco de análisis se centra en qué podemos aprender de la experiencia del místico y del *proceso de individuación* que puede desencadenar esa experiencia y lo que esto puede aportar a la salud mental de los individuos en nuestra sociedad y en nuestro tiempo.

Desde esta premisa vamos a tratar de comprender qué es la experiencia mística.

La palabra mística proviene del término griego *mystikòs*¹¹⁸ que aparece en la Biblia en dependencia semántica de misterio. Se considera el misticismo como un fenómeno en el que el sujeto pone en juego todos sus recursos: corporales, psíquicos, imaginativos, intelectuales, emotivos, afectivos, al servicio de su respuesta a una Presencia que ha irrumpido «del alma en el más profundo centro» que dice Juan de la Cruz, en el «hondón del alma», en palabras de Teresa de Jesús.

Como definición de *Mística*, diremos que son “experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión -cualquiera que sea la forma en la que se viva- del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu” (Velasco, 2003, p. 23).

118. «Místico», en las lenguas latinas, es la transcripción del término griego *mystikos*, que significaba en griego no cristiano lo referente a los misterios (*ta mystika*), es decir, las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado (*mystes*) se incorporaba al proceso de muerte-resurrección del dios propio de cada uno de esos cultos. Todas estas palabras, más el adverbio *mystikos* (secretamente), componen una familia de términos, derivados del verbo *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos, y que tienen en común el referirse a realidades secretas, ocultas, es decir, misteriosas⁷ (Velasco, 2003, pp. 19-20).

O en palabras de Evelyn Underhill (2017):

En un sentido amplio entiendo que la mística es la expresión de la tendencia innata del ser humano hacia la completa armonía con el orden trascendental, sea cual fuere la formulación teológica con la que se entienda ese orden. En los grandes místicos esta tendencia va captando gradualmente todo el campo de la conciencia, domina su vida y, en la experiencia denominada “unión mística”, alcanza su fin. Tanto si se llama a este fin Dios del cristianismo, como si se llama Alma Universal del panteísmo, o se considera que lo constituye lo Absoluto de la filosofía, el deseo de alcanzarlo y el movimiento hacia él — siempre y cuando sean un proceso vital auténtico y no una especulación intelectual— son la materia propiamente dicha de la mística. Creo que este movimiento representa la verdadera línea de desarrollo de la más alta forma de conciencia humana” (pp. 10-11).

Por consiguiente, los contemplativos extáticos nos han informado, con enorme convicción, de que han alcanzado unos niveles de conciencia excepcionales, en los que han experimentado la transformación mística que los filósofos llaman *el Absoluto*, los espirituales *Dios* y los analistas junguianos *Sí-mismo*.

Sabemos que esta experiencia no es abarcable por la razón humana y, por tanto, es inexpresable a través del lenguaje. Es la certeza de la unidad armonizante, eso que hace a la multiplicidad de lo creado no susceptible de verificación científica o racional. El místico sabe que la trascendencia lo sobrepasa y a la vez lo incluye, que el

contemplador se convierte en lo contemplado y participa, sorprendentemente, de su esencia infinita.

A pesar de todo ello, el místico es plenamente consciente de que no le será posible jamás dar cuenta de lo que le ha acontecido porque es una experiencia interior y, por ello, ininteligible e incommunicable. Seguramente por ello, el lenguaje que utilizan sea, habitualmente, oscuro y plagado de referencias a conceptos abstrusos, como el Todo, la nada, lo numinoso, lo sagrado, etcétera.

La segunda cuestión que nos planteábamos es si existe una tradición mística en occidente, anterior al cristianismo, de la cuál éste ha podido beber. La respuesta según Peter Kingsley es sí. Los presocráticos:

La manera correcta de entender[los], argumenta Kingsley, es apreciar la tradición del misterio, la magia y las prácticas religiosas esotéricas que se extienden desde los pitagóricos hasta los neoplatónicos y la alquimia, y buscar en esa tradición una guía sobre el significado de sus vidas y sus escritos. En resumen, la filosofía antigua no es una búsqueda de mayor racionalidad, ni tampoco es afín a la ciencia. Más bien, es una tradición de la filosofía como forma de vida, religiosa en su dirección y práctica, asociada de manera compleja con la magia, la salvación y la inmortalidad¹¹⁹ (Morgan, 1997, p. 1130).

119. The proper way to understand the Presocratics, Kingsley argues, is to appreciate the tradition of mystery, magic, and esoteric religious practices that stretches from the Pythagoreans through Neoplatonism and alchemy and to look to that tradition for guidance about the meaning of their lives and their writings. In short, ancient philosophy is not a quest for increasing rationality, nor is it akin to science. Rather, it is a tradition of philosophy as a way of life, religious in direction and practice, complexly associated with magic, salvation, and immortality (Morgan, 1997, p. 1130).

Esta tradición de misterio, magia y “piedad esotérica” están presentes en la cultura occidental desde la antigua Grecia y no ha sido especialmente bien comprendida por Aristóteles o Teóframo, sino más bien por los Neoplatónicos o los alquimistas.

Su planteamiento central, desarrollado en un maravilloso libro llamado *Filosofía antigua, misterios y magia* (Kingsley, 2008), viene a sugerir la existencia de una tradición de prácticas religiosas esotéricas, magia y mito. Y que los autores de la tradición presocrática, especialmente Empédocles, pertenecían a esa tradición. Que sus enseñanzas eran más prácticas que doctrinales y estaban encaminadas a ayudar a otros a alcanzar la purificación y, en última instancia, la salvación a través de la magia y de los rituales de iniciación. Por tanto, estos filósofos no pueden encuadrarse dentro de la llamada *protociencia*, más bien dentro de la *protomística*. Dado que su planteamiento está orientado a llevar al alma a alcanzar su más alto objetivo, convertirse en divino. La “Amada en el Amado transformada” de Juan de la Cruz. Afirma Kingsley que en nuestra percepción de los filósofos presocráticos, particularmente de Empédocles, hemos interpretado que el uso de su observación del mundo (específicamente en el caso de su poema cosmogológico) pertenece al ámbito de la filosofía natural, “(...) y como todos sabemos la “filosofía natural presocrática” y el misticismo son diametralmente opuestos” (2008, p. 487). Sin embargo como explica Kingsley, este es un análisis efectuado desde nuestra visión del mundo contemporánea. A pesar de lo que se cree actualmente, la tradición presocrática tiene todo que ver con la mística. Eso lo supieron apreciar los Neoplatónicos y los alquimistas, los filósofos árabes y sus místicos y así llegamos hasta la tradición mística occidental conocida y aceptada tradicionalmente.

En definitiva, Kingsley afirma que los presocráticos, que se encuentran en la base de toda la tradición filosófica occidental eran grandes místicos que ya poseían una sabiduría sencilla, tan práctica y enfocada, como sutil.

Fueron personas que sentaron las bases de la filosofía de la ciencia, la lógica y la cosmología, el derecho y la medicina, la curación y la educación, obteniendo las semillas de todas esas disciplinas de una realidad diferente que los supuestos guardianes de nuestra cultura ahora ni siquiera saben que existe.

Ellos entraron en otro estado de conciencia y trajeron sus dones a este mundo desde el mundo de lo sagrado para que pudiera comenzar una nueva civilización¹²⁰ (Kingsley, 2018a, p. 42).

En esta tradición, mucho más antigua, la *locura* se encuentra y es esencial, en cierto sentido, para reconectar el universo humano con el sagrado, pero también es un camino lleno de riesgos y peligros. Recordemos de nuevo el proceso que atraviesa Jung durante el periodo 1913-1914, o el de Juan de la Cruz en 1578. En palabras de Kingsley

Justo en el núcleo de la vida y experiencia de Jung, fácilmente visible pero también suficientemente tentador para ignorarlo, subyace la conciencia de que uno llega a la confrontación cara a cara con lo sagrado, no a través de la salud

120. These were people who laid the foundations of philosophy of science, logic and cosmology, law and medicine, healing and education by fetching the seeds of all those disciplines from a different reality that the would-be guardians of our culture now don't even know exists. They would go into another state of consciousness and bring their gifts into this world from the world of the sacred so that a fresh civilization could begin (Kingsley, 2018a, p. 42).

mental, sino en las profundidades terroríficas de la locura¹²¹(Kingsley, 2018b, p. 23).

En este punto es importante aclarar que el término *locura* aquí es empleado en el sentido *mistérico*, no patológico. Es decir, no estamos en absoluto de acuerdo con los intentos de patologizar la experiencia mística ni a los místicos. Estamos hablando de una forma de contacto con los dioses, con lo divino, en la que el sujeto trata de una forma directa con lo simbólico permitiendo la emergencia de imágenes de lo inconsciente capaces de tener un efecto sanador en el individuo. Este estado es el que queda claramente de manifiesto en el *Libro Rojo* de Jung. En él describe una serie de imágenes y diálogos en el marco de lo que se convertirá en la técnica llamada *Imaginación Activa*, en el que explora la profundidad de su psique. En ese proceso Jung roza y, a veces, se sumerge en esta *locura sagrada*. La locura es el lugar en donde uno encuentra lo sagrado y, solo en ocasiones, la sanación. La visión transformada de Jung sobre qué es enfermedad y salud la encontramos en la siguiente cita de Henderson:

En el Libro Rojo, aboga por abrazar la propia locura sobre la base de que Dios se encuentra allí precisamente. Este punto de vista se opone no sólo a los puntos de vista y prácticas psicoterapéuticos y psiquiátricos contemporáneos, con respecto a lo que es la salud y la enfermedad mental, sino también, sin duda, a los de la época de Jung. (...) La profundidad con la que Jung llevó a cabo este proyecto en su propio caso queda ampliamente demostrada en el texto [*Libro*

121. “Right at the core of Jung’s life and experience, easily visible although tempting enough to ignore, lies an awareness that one comes face to face with the reality of the sacred not through sanity but in the terrifying depths of madness” (Kingsley, 2018b, p. 23).

Rojo]. Da una impresión muy convincente de haber llevado la frontera de la mente hasta el borde de la locura para explorar los fundamentos de su conformación psíquica, y aunque de ninguna manera aboga por acampar allí y permanecer en esos lugares tan tenebrosos, encuentra gran valor en haber ido allí. Uno siente su terror, mientras siente las olas de poderosas fuerzas detrás de las delgadas paredes de la conciencia listas para abrumar su frágil yo ante la más mínima ruptura¹²² (Henderson, 2010, p. 96).

Uno de los espacios a través del cual atisbar esos “tenebrosos lugares” es el sueño. Y es el sueño uno de los lugares (no el único) en el que el individuo entra en contacto con el poder sanador de los dioses

(...) en el sueño suceden cosas extraordinarias, acciones de un dios sanador, que pueden conducir a la curación de las enfermedades. Al sueño sagrado del que se espera este efecto salútfiero lo llamaron *enkoimesis*, y sus sucesores latinos, que adoptaron el modelo, *incubatio*. Y la fe en él estuvo vigente durante muchos siglos, también entre los primeros cristianos que, eso sí, lo atribuyeron al Espíritu Santo (Montiel Llorente, 2018, p. 13).

122. In the Red Book, he advocates embracing one's madness on the grounds that God is to be found there precisely. This view flies in the face of not only contemporary psychotherapeutic and psychiatric views and practices respecting mental health and illness but also certainly those in Jung's time. (...) Just how deeply Jung carried out this project in his own case is amply demonstrated in the text. He gives very convincing impressions of pushing the mental envelope to the edge of insanity in order to explore the foundations of his psychic makeup, and although he in no way advocates setting up camp there and staying put in those edgy places, he does find great value in having gone there. One senses his terror, as he feels the waves of powerful forces behind the thin walls of consciousness ready to overwhelm his frail ego at the slightest breach (Henderson, 2010, p. 96).

En última instancia estamos hablando de dar carta de crédito a los contenidos del inconsciente. Especialmente en un mundo en el que la *inflación del yo* domina la *conciencia* o, como dice Peter Kingsley, en un momento en el que el individuo se encuentra identificado con el *arquetipo del hombre* (el único arquetipo sobre el que no hemos sido convenientemente prevenidos por los teóricos). Sin embargo, son los contenidos del inconsciente los que son capaces de guiar al individuo a través de las turbulencias de la vida, siempre y cuando seamos capaces de respetarlos, contenerlos y canalizarlos adecuadamente. En caso contrario, pueden conducir a la locura. Como en la leyenda del grial aquél que escoge el caliz adecuado y bebe de él obtendrá la vida eterna, pero si escoge mal, perecerá.

En este sentido es interesante la historia que cuenta Peter Kingsley en *Catafalque*, sobre un viaje que acometió a sus treinta y pocos años. Relata cómo alquiló un coche y tras coger el ferri de Dover a Calais, condujo sin dirección hasta atravesar la frontera franco-suiza, sin mirar mapa y sin intencionalidad consciente. Simplemente condujo hasta que sintió la necesidad de abandonar la autopista y conducir por carreteras secundarias hasta que algo, dentro de sí, con una fuerza inusitada le instó a pararse en la oscuridad, descender del coche y comenzar a andar hasta llegar al borde del agua y sentarse en una piedra. Entonces, dice Kingsley “cualquier sentido de mí mismo desapareció” me había convertido en un caballero, un guerrero inmensamente poderoso y destructivo:

Estaba siendo confrontado conmigo mismo como destructor. Más aún, se me mostraban sus peligros y riesgos; el inmensamente difícil proceso de aprender a confiar en mí mismo en este aspecto; cómo descubrir y seguir descubriendo su

esencia atemporal que siempre estará más allá de toda positividad y negatividad.

Pero, al mismo tiempo, incluso querer nombrar esto es dejar que desaparezca¹²³

(Kingsley, 2018a, p. 99).

Él continúa comentando que de nuevo se transformó todo, estaba sentado enfrente de la torre que había visto años atrás en un documental sobre Jung y que le había impactado profundamente. Sintiendo la fuerza y la *magia* que transmitía la torre volvió a sentirse transformado (no de forma imaginada o pensada). Esta vez, en el hombre más anciano y sabio del mundo. Lo sentía en el cuerpo, en su cara, en sus manos y “en la sabiduría física que es tan antigua como el tiempo”¹²⁴.

Kingsley está narrando una experiencia mística, en la que lo numinoso se hace presente. Esta experiencia es no religiosa en el sentido ortodoxo del término (no adscrita a una confesión religiosa) pero sí lo es en el sentido junguiano del término (reunificadora) una experiencia en la que el tiempo no es lineal, en la que el mundo de arriba y el de abajo se confunden, en el que la conciencia de lo que es real se ve alterada y se entra en el mundo del *mysterium*, el mundo de la sanación de los antiguos. Es el mundo de lo simbólico y de lo arquetipal en la *psicología de lo complejo*. Es el mundo en el que las imágenes son importantes porque tienen el poder de sanar y ese poder

123. “I was being confronted with myself as a destroyer. Even more, I was being shown the perils and dangers in this; the immensely difficult process of learning how to trust myself with this; how to discover, and keep discovering, its timeless essence which will always be beyond every positivity as well as negativity. But, at the same time, even want to name this is to let it disappear”

124. Para una lectura completa de la historia ver (Kingsley, 2018a, pp. 97-101)

proviene del interior, de la parte más ancestral de la psique humana, del *inconsciente colectivo*, el reino en el que el *Sí-mismo* es el rey.

Al final, es posible comprender que el proceso de sanar es siempre un *misterio* y que la *psicología de lo complejo* lo que intenta es devolver al hombre moderno al *misterio* de la curación.

La pregunta sobre si Juan era un místico tiene una respuesta obvia, sí. Es reconocido dentro de la ortodoxia cristiana y se le ha considerado así a lo largo de la historia.

Sin embargo, referirse a Jung como místico es harina de otro costal. Él mismo niega sistemáticamente su consideración como místico en varias partes de su obra. Y desde el ámbito más académico también se ha negado sistemáticamente. Posiblemente esto tiene que ver con cómo se entiende lo que la mística es y su relación con la visión religiosa (confesional) de la misma. Es evidente que Jung, en su necesidad de afirmar su psicología como científica, no podía aceptar ser considerado un místico, sobre todo antes del infarto de 1944 y sus consecuencias psíquicas. No obstante, si entendemos la mística desde el punto de vista planteado por Hulin, como la *mística salvaje*, no ligada a aspectos confesionales, estaremos más cerca de la posición sostenida por Kingsley en la que la mística, más allá de lo confesional, surge de las raíces más profundas de la filosofía griega antigua: Empédocles y Heráclito. Por tanto, todo lo anterior constituye la fuente del pensamiento filosófico occidental contemporáneo, siendo posible, desde esta perspectiva, considerar a Jung como un místico.

Kingsley, de hecho afirma que Jung era, al menos, un gnóstico

Nunca fue un piadoso más, creyente en un dogma ridículamente imposible. Al contrario, era un gnóstico que buscaba activamente lo imposible. (...) Se refería a la valentía de los que están dispuestos, sin importar el riesgo o el coste, a hacer el viaje al inframundo para poder encontrarse con la reina de los muertos, para que puedan encontrarse cara a cara con la diosa Perséfone¹²⁵ (Kingsley, 2018a, p. 104).

Pero quizá, lo que acerca más a Jung al misticismo es la misma comprensión de lo que el individuo es, que no tiene mucho que ver con lo que normalmente entendemos por individuo. Lo que él veía, que nosotros somos apenas capaces de intuir, es lo objetivo tras lo subjetivo, el reino del *inconsciente colectivo* con sus *arquetipos* como corriente vital subyacente a la propia individualidad:

Era sólo el reino impersonal más allá de cada subtono o sobretono personal, lo objetivo detrás de lo subjetivo, lo que mantenía su atención. (...) [Su esposa decía] que no mostraba ningún interés en la gente "a menos que exhibieran arquetipos": a menos que permitieran que algo más grande que lo humano, algo numinoso, se manifestara a través de ellos¹²⁶ (Kingsley, 2018a, p. 106).

125. "He was never one more, pious believer in some ridiculously impossible dogma. On the contrary, he was a Gnostic who actively sought the impossible out. (...) He was referring to the courage of those who are prepared, regardless of risk or cost, to make the journey into the underworld so they will be able to encounter the queen of the dead -so they can come face to face with the goddess Persephone" (Kingsley, 2018a, p. 104).

126. "It was only the impersonal realm beyond every personal undertone or overtone, the objective behind the subjective, that held his attention. (...) [His wife said] that he showed no interest in people at all "unless they exhibited archetypes": unless they allowed something larger than the human, something numinous, to show through" (Kingsley, 2018a, p. 106).

Pero ese individuo del que habla, en cierto sentido es el mismo del que habla Juan, un individuo que está tan conectado con lo divino/sagrado, que es inmune (o por lo menos consciente) a (de) los engaños del Lucifer moderno que se anuncia en los medios de comunicación y que trata de convencer al hombre corriente de que es libre porque puede elegir el color del coche o su confesión religiosa. Y que, sin embargo, no es consciente del grado de intromisión en la propia intimidad que se ejerce desde todos los ámbitos del poder, adopte éste la forma que adopte.

El camino propuesto por Jung es el de la *individuación*, pero está lejos de ser un proceso de construcción individual suave y lleno de paz y felicidad cercano a los planteamientos New Age. Tiene mucho más que ver con las fuerzas tremendas (lo *tremendum*), avasalladoras, profundas, inconscientes que describía Otto cuando se refería a lo *numinoso* y que Jung adopta como propias. Es la fuerza vital cuyo centro nuclear arquetípico constituye el *Sí-mismo*, quien regula un proceso lleno de un profundo sufrimiento y que no tiene final. Si estas fuerzas no son respetadas acaban por inundar al sujeto y llevarlo a la enfermedad mental, que en este sentido se constituye como una *posesión de la conciencia yoica* por las imágenes inconscientes que el sujeto no puede contener.

Como podemos deducir de lo que acabamos de comentar, Juan y Jung tienen algo más que pequeñas similitudes. Ambos hablan de dolor en el proceso de unificación, de extrema dificultad, de desapego de los sentidos y de vacío para escuchar lo que Dios tiene en previsión para el individuo. Al final ambos autores llegan a una poderosa conclusión, que de alguna manera los enlaza con esta tradición mística occidental: en

palabras de Jung: “Sólo hay un camino, y ése es vuestro camino. (...) Que cada cual ande su camino” (Jung, 2012a, p. 172). Y más adelante

Sin embargo, si he de comprender de verdad a Cristo, entonces debo examinar cómo sólo ha vivido realmente su vida más propia y no ha seguido a nadie. No emuló ningún modelo. Por lo tanto, si en verdad sigo a Cristo, entonces no sigo a nadie, no emulo a nadie, sino que voy por mi propio camino (Jung, 2012a, p. 327).

Igualmente, Juan hace lo mismo, opta por su propio camino, la noche. Y ambos entienden que el trabajo no consiste en evitar el sufrimiento, sino en abrazarlo y contenerlo de forma consciente, porque en él se encuentra la vida y la sanación. Es el “cesó todo y dejeme, dejando mi cuidado entre las azucenas olvidado” de Juan en *Noche Oscura*.

Después de todo, si bien Jung afirmó durante toda su vida que él no era un místico, y no lo era en el sentido confesional del término, sí podemos afirmar que lo era en un sentido laico (que a principios del S. XX no podía ser percibido por la identificación entre mística y religión).

La experiencia espiritual le fue dada en la gran tradición mística. Para él se trató de un verdadero "salto cuántico", un brinco, desde la dimensión psicológica que le resultaba familiar, hasta la nueva dimensión espiritual que le colmara. A fuerza de engendrar imágenes, arquetipos de contenido religioso, el alma implementaba elementos portadores de sentido, susceptibles de cambiar radicalmente su vida. Se podría hablar de conversión. No de la adhesión a un

dogma religioso particular -hemos visto que evolucionó entre las tradiciones judeocristianas y orientales-, sino de una vía que le era propia, la de la individuación, la unión de la consciencia, mecanismo autodireccional del espíritu humano, y de las fuerzas psíquicas inconscientes, fermento de fuerzas vitales donde se entremezclan todas las experiencias de la humanidad, sumergiéndose hasta una totalidad que no podía mirarse directamente (Antier, 2011, p. 276).

En realidad, Jung es plenamente consciente de que se necesita ir (y de hecho lo hace) a un espacio sagrado interior y profundo a recoger el precioso material con el que construir aquellas bases que nos proporcionen la estabilidad necesaria para avanzar en el camino de *individuación*. Se trata de estimular la función profundamente creativa de la psique que nos ha permitido avanzar como individuos y, por tanto, como especie y sanarnos individualmente para poder construir una colectividad más sana. Esto es mística.

Los modernos nos enfrentamos a la necesidad de redescubrir la vida del espíritu; debemos experimentarla de nuevo por nosotros mismos. Es la única manera de romper el hechizo que nos une al ciclo de eventos biológicos. // Mi posición sobre esta cuestión es el tercer punto de diferencia entre el punto de vista de Freud y el mío. Por eso me acusan de misticismo. Sin embargo, no me hago responsable del hecho de que el hombre haya desarrollado espontáneamente una función religiosa, siempre y en todas partes, y de que la psique humana, desde tiempos inmemoriales, haya estado llena de sentimientos e ideas religiosas. Quien no puede ver este aspecto de la psique humana es ciego, y quien elige

explicarlo, o "iluminarlo", no tiene sentido de la realidad. ¿O deberíamos ver en el complejo paterno que se manifiesta en todos los miembros de la escuela freudiana, y también en su fundador, evidencia de una notable liberación de las fatalidades de la situación familiar? Este complejo paterno, defendido con tanta terquedad e hipersensibilidad, es una función religiosa mal entendida, un pedazo de misticismo expresado en términos de relaciones biológicas y familiares. En cuanto al concepto de Freud del "superego", es un intento furtivo de pasar de contrabando la imagen consagrada de Jehová en el vestido de la teoría psicológica. Por mi parte, prefiero llamar a las cosas por los nombres con los que siempre se han conocido¹²⁷ (Jung Vol. 4 Contrasts, párr 781).

Procesos de trabajo de los autores con sus imágenes interiores

Camino de Juan de la Cruz

Comencemos estableciendo una de las coincidencias más notables entre nuestros dos autores, “Juan no trata temas, sino que va directamente a la realidad misma” (San

127. “We moderns are faced with the necessity of rediscovering the life of the spirit; we must experience it anew for ourselves. It is the only way in which to break the spell that binds us to the cycle of biological events. // My position on this question is the third point of difference between Freud’s view and my own. Because of it I am accused of mysticism. I do not, however, hold myself responsible for the fact that man has, always and everywhere, spontaneously developed a religious function, and that the human psyche from time immemorial has been shot through with religious feelings and ideas. Whoever cannot see this aspect of the human psyche is blind, and whoever chooses to explain it away, or to “enlighten” it away, has no sense of reality. Or should we see in the father-complex which shows itself in all members of the Freudian school, and in its founder as well, evidence of a notable release from the fatalities of the family situation? This father-complex, defended with such stubbornness and oversensitivity, is a religion function misunderstood, a piece of mysticism expressed in terms of biological and family relationships. As for Freud’s concept of the “superego”, it is a furtive attempt to smuggle the time-honoured image of Jehovah in the dress of psychological theory. For my part, I prefer to call things by the names under which they have always been known” (Jung Vol. 4 Contrasts, párr 781)

Juan de la Cruz, 2009, p. 27). Lo mismo dice Jung de sí mismo como se puede apreciar en carta a Jolande Jacobi del 13 de marzo de 1953: “Es una estupenda presentación de mis conceptos, o preferiblemente de los nombres que uso para expresar hechos empíricos. Siempre me tropiezo con el frecuente uso del término “teoría o “sistema”. Freud tiene una “teoría”, yo no tengo una “teoría” describo hechos¹²⁸” (Jung, 2011b, pos. 5447).

Ambos autores no tratan de desarrollar un sistema que de cuenta de un entramado teórico fruto de un pensamiento lógico discursivo. Se limitan a la descripción de realidades, en el primer caso espirituales, en el segundo caso psíquicas. Y lo hacen de una manera ciertamente similar. Acometen un intento de explicación de aquellos textos más imaginales, más *femeninos*. Refiriéndose a Juan de la Cruz, Bernard Sesé hace un comentario que podríamos aplicar a Jung modificando la función como teólogo del sujeto por la del psiquiatra: “Juan de la Cruz actúa sucesivamente como poeta y luego como teólogo. Y el teólogo no puede aprehender lo Femenino que escapa al orden racional o conceptual” (Sesé, 2000, p. 392). En el caso de Jung, particularmente con respecto al *Libro Rojo*, tenemos la misma sensación, pero con una evolución algo mayor. Jung es capaz de elaborar los productos de su inconsciente integrando ambos aspectos de sí mismo, el femenino y el masculino. El femenino siendo receptivo a las imágenes que su inconsciente genera, dándoles voz: “El alma sería así la metáfora o el verdadero nombre de lo Femenino, función síquica, o espiritual, definida por su

128. “It is a very good presentation of my concepst, or rather of the names I use to express empirical facts. But I always stumble over the frequent use of the term “theory” or “system.” Freud has a “theory,” I have no “theory” but I describe facts” (Jung, 2011b, pos. 5447)

capacidad de recibir «su lleno», dicho de otro modo de experimentar en su plenitud el gozo, el colmo del deseo” (Sesé, 2000, p. 391). El masculino, trabajándolo de forma sistemática, analizando las imágenes y tratando de aprehender sus significados, así como elaborando un producto, *Libro Rojo*, que en su forma y contenidos es femenino, pero que en su metodología es masculino. Sirvan como ejemplo las *capitales historiadadas* (ver figura 4) que encontramos en el manuscrito y que exigen planificación, trabajo detallado y minucioso o la letra gótica alemana como forma de escritura.

En el caso de Juan y con el texto de *Noche Oscura* (objeto de nuestra tesis) ocurrirá otro tanto. Tras el poema acometerá dos obras teóricas, *Subida del Monte Carmelo* y *Noche Oscura*, en las que intentará detallar, concretar y contener todo aquello ya expuesto de modo simbólico en el poema.

Crisógono de Jesús Sacramentado entiende que existen tres formas de abordar el misterio místico en una obra y/o autor: la experimental, la doctrinal y la científica. Juan de la Cruz se incluyó dentro del tercer grupo. Es el sujeto mismo de la experiencia mística, pero además adopta una actitud analítica y reflexiva sobre la misma articulando textos en prosa en los que trata de describir la realidad que experimenta y las líneas generales del proceso que cada individuo ha de llevar a cabo para alcanzar el matrimonio místico. Así mismo, es plenamente consciente de que ese proceso es personal “a cada uno hay que ayudarle conforme él es y como Dios le guía” (2S, 22). Desde esta óptica, los procesos que proponen ambos autores son similares. Los dos entienden que la vivencia que lleva al matrimonio místico, es una vivencia personal. No es la *Imitatio Christie* entendida como repetición de las vivencias concretas de Jesús de

Nazareth; sino entendida en el sentido de que Él encuentro y vivió un camino propio, el que le plantea su relación personal con el Padre.

En términos de la Psicología de lo Complejo, el proceso del establecimiento del eje *yo - Sí-mismo* es hacer consciente el camino que ese *Sí-mismo* indica al sujeto individual, de manera que la vivencia concreta también ha de ser individual. No se trata de repetir la experiencia de otro, se trata de encontrar la propia vivencia individual y ser honesto con ella. Jung hablaba de realizar el más alto destino. En eso consiste la salud mental, en una suerte de honestidad personal con el centro rector de la psique total que permite al individuo, en su vivencia yoica, encontrar una forma de contención y sostenimiento de los opuestos y de la angustia que estos opuestos generan en la psique individual.

Un aspecto que queremos destacar es el proceso de composición poética en Juan de la Cruz. Lo hacemos porque aunque este tema no es el objeto central de la tesis, desde el punto de vista de la Psicología de lo Complejo, el tipo de creación poética es un elemento de análisis clave para Jung, pues él considera que existen dos grandes tipos de producción poética: la que es construida de forma intelectual por el sujeto y se produce de manera consciente, es decir, desde la propia voluntad del artista y trabajada desde la mente consciente y el pensamiento racional; y la que le es dada y proviene de los estratos más profundos del *inconsciente colectivo*, la obra visionaria. Esta segunda es la que nos abre la puerta a la interpretación junguiana de *Noche Oscura*. En palabras de Jung:

Estas obras se imponen literalmente al autor, toman posesión en cierto modo de su mano, su pluma escribe cosas que su espíritu contempla con asombro. La obra trae consigo su forma; lo que el autor quiere añadirle es rechazado, lo que él te enseña se le impone. Su consciencia contempla el fenómeno atónita y vacía, mientras se ve inundada por un torrente de ideas e imágenes que su intención jamás ha creado y que su voluntad jamás habría querido producir. Tendrá que reconocer que en todo ello habla su *Sí mismo*, que su naturaleza más íntima se revela a sí misma y proclama en alta voz lo que él jamás le habría confiado a su lengua. Sólo puede obedecer y seguir ese impulso, aparentemente extraño a él, sintiendo que su obra es más grande que él, por lo que ejerce un dominio al que no puede oponerse. No es idéntico con el proceso de creación artística; es consciente de que se sitúa por debajo de su obra, o al menos a su lado (Jung, 2002c, párr. 110).

Durante bastante tiempo se ha creído que la composición de *Noche Oscura* se efectúa durante el tiempo de cárcel de Juan de la Cruz en Toledo. Así lo consideran Lucinio en las dos primeras ediciones de *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Gerónimo de San Juan de la Cruz, en el tercer tomo de *Obras*, página 140, Silverio en el primer tomo de *Obras* (1935, pp. 134-135), José Vicente Rodríguez en *San Juan de la Cruz, Obras completas* de 1957, páginas XIX y XX, Jean Baruzzi en su *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística* y Bruno de Jesús María. Sin embargo, Cristóbal Cuevas, Catedrático de literatura de la Universidad de Málaga y especialista en literatura española del Siglo de Oro, afirma en su ponencia (1993, p. 287), que es

más probable que lo escribiera entre 1578 y 1582, mientras mantenía relación con la comunidad femenina de Beas.

Sea como sea, y al contrario de lo que ocurre con *Cántico*, por ejemplo, parece ser que el proceso de creación de *Noche Oscura* es bastante rápido (no parecen existir variaciones sobre el texto que puedan apreciarse en diferentes códigos). El propio Cristóbal Cuevas afirma que durante el periodo de cárcel y, dado que durante los primeros meses no disponía ni de papel para escribir ni de libros para leer, se entretenía en cantar coplillas devotas. Según el testimonio de M. De San Alberto, repitiendo una confidencia de Juan de la Cruz, “se entretenía y las guardaba en la memoria para escribirlas” (1993, p. 286), ¿Sería este el caso? Lo cierto es que la experiencia es lo suficientemente dura en sí como para haber impactado a Juan.

La lírica de San Juan de la Cruz se configura ante todo como expresión de experiencias místicas. En un momento de su vida que no podemos precisar, se abre *en el más profundo centro* de su alma la herida de una *llama de amor viva*. Esa llama le abrasa y le ilumina a la vez de modo inefable (Cuevas García, 1993, p. 290),

y un poco más adelante “La poesía Sanjuanista brota siempre, pues, de un estado de exaltación emocional que podríamos identificar con la *inspiración* platónica, o *furor poético*. Este es el punto de coincidencia entre la creación lírica y la inspiración religiosa” (Cuevas García, 1993, p. 296) y, podríamos completar, que con la poesía arquetípica descrita por Jung.

La poesía del místico carmelita nace tan sólo cuando el escritor se halla embargado de una emoción eficaz, lo que no siempre coincide con la inmediatez de la vivencia inefable. *El origen de la poesía -advertía W. Wordsworth- es la emoción que se recuerda en sosiego.* (...) Nuestro lírico escribe sus poemas cuando el gran incendio ha pasado, pero quedan aún los rescoldos. Para poetizar necesita, pues, hallarse *con algún fervor de amor de Dios, en amor de abundante inteligencia mística* (CA, pról., 1 y 2). Por eso, se niega a tomar la pluma en frío, aún cuando se trate de prosa, *porque también se habla mal en las entrañas del espíritu si no es con entrañable espíritu.* (LI, pról. 1) (...) El verdadero desencadenante del verbo lírico sanjuanista es casi siempre la vivencia propia (Cuevas García, 1993, p. 298).

Esta forma de trabajo, descrita por Cristóbal Cuevas nos aclara un poco más la relación con Jung:

Su labor creadora se demuestra, pues, lenta, concentradora y muy matizada. Siempre escribe sus versos inspirado por el calor de la vivencia lacerante, aunque le controle una despierta conciencia artística. No descuida la técnica, aunque incurra en ocasionales transgresiones (...) parece desear que sus discípulos releen muchas veces unos pocos [versos] en los que concentra todas las intuiciones y emociones derivadas de su experiencia personal (Cuevas García, 1993, p. 289).

Por tanto, y dada la naturaleza psicológica de la obra poética, entendida como una contención psíquica consciente de imágenes de lo inconsciente, ajustada a unas

reglas estrictas, en el caso de *Noche Oscura*, la lira, es posible analizar dicha obra, como una producción poética de tipo arquetípico (visionaria). Pero lo que es verdaderamente extraordinario no es la procedencia de las imágenes del fondo psíquico profundo de Juan, de su *Sí-mismo*, sino la forma de trabajo con esas imágenes, estructurándolas en una métrica específica y compleja como es la lira. Es utilizar una herramienta perteneciente al logos, la expresión escrita en forma de poema con una estructura concreta y pre-definida, para expresar una realidad que pertenece al *eros* o mundo de la intuición, lo femenino, lo irracional. Lo que no es pensable expresado en los términos de lo pensado.

Jacobo Siruela ilustra esta dificultad en la siguiente cita

En la cultura griega, los mitos brotan de los labios de los poetas: su inspiración proviene de la Musa, diosa que los impulsa a cantar «las verdades eternas». Por eso estos bardos se llamaban a sí mismos «servidores de la verdad». Su realidad es poética, su sentimiento mítico y resaltan a nuestros ojos por su elegante forma de asumir que no son nada más que simples mediadores de la diosa que canta lo eterno (Siruela, 2011, p. 81).

Al igual que Jung en su proceso de composición del *Libro Rojo*, lo que ambos autores hacen es una suerte de trabajo sistemático con las imágenes surgidas de la experiencia numinosa. Establecen una relación dialéctica con las mismas, en la que ese mismo diálogo es el elemento que da vida a las imágenes y las convierte en elementos transformadores que por su sola presencia en la consciencia individual no conseguirían tener. Es la capacidad de ver que, en el trabajo concreto y minucioso de dar cuerpo y

realidad desde la conciencia del *yo*, las imágenes se transforman y crecen dentro del propio individuo elevándolo en el propio camino de *individuación*.

Una vez conectadas las imágenes con el tiempo y espacio del individuo que las vivencia, una vez dadas cuerpo, se produce en el sujeto la necesidad de comunicar lo que esa maravillosa experiencia ha obrado en él. De nuevo en palabras de Cuevas:

(...) El Cantar de los Cantares le demostraba que nada proclama mejor una vivencia de amor que la poesía, luego reductible, mediante una exégesis adecuada, a variados sentidos místicos. Había, pues, que aceptar la comunicación lírica, partiendo de la idea de que también el corazón comprende; de que en toda explosión de amor hay una profunda veta de conocimiento. Por eso dirá, con expresión paradójica, que *consiste esta summa sciencia/ en un subido sentir/ de la divinidad esencia* (Cuevas García, 1993, p. 291) y

Ello deriva de su inalterable «proximidad al misterio», lo que provoca una intensa exaltación de lo emocional en forma de «gran ímpetu de alegría», «grandes ímpetus de pena» , con la consiguiente necesidad de comunicar la riqueza de tales vivencias. De ahí el recurso a la poesía y al canto, únicos cauces adecuados para expresar lo inefable (Cuevas García, 1992, p. 29).

Es relevante para el análisis de la obra poética de Juan tener en cuenta la definición que de imaginación y del trabajo necesario con ella, hace Jung.

La *imaginatio* ha de entenderse aquí literalmente como *poder real de crear imágenes*, de acuerdo con el empleo clásico de la palabra y en oposición a *phantasia*, la cual solo indica pensamientos sin sustancia, que de modo “casual”

pasan por la mente. (...) La *imaginatio* es una evocación activa de imágenes - interiores- *secundum naturam*, una función propia del pensamiento y de la representación, que no “fantasea”, es decir, que no juega con sus objetos, sino que procura configurar los hechos internos en representaciones que imitan fielmente a la naturaleza. Esta actividad se llama *opus*, esto es, obra. Aun la manera con la que el soñante trata estos objetos de su experiencia interior no puede caracterizarse sino como trabajo correcto, frente a la anotación y formulación precisas, seguras y cuidadosas del contenido que desde lo inconsciente se abre paso hacia la consciencia (Jung, 2005a, párr. 219).

En este párrafo encontramos una referencia clara a que el contenido de las imágenes que surgen de lo inconsciente tiene que ser trabajado de forma minuciosa y concienzuda, es como pagar el precio del peaje a Caronte. Para que el inconsciente continúe proveyéndonos de las imágenes sanadoras, hemos de tratar a estas imágenes con sumo respeto, lo que implica prestarles la debida atención.

También nos habla de la importancia de la imaginación como lenguaje de lo inconsciente, lo que podemos ligar al tema de la obra poética como forma de manifestación de imágenes arquetípicas que le hablan al individuo. De hecho, el propio Juan de la Cruz, tal y como señala John Welch consideraba la imaginación como una facultad o poder del alma. "En su antropología describe la imaginación (...) como un sentido interior que almacena las imágenes que le llegan desde los cinco sentidos exteriores, o desde una fuente "supernatural"¹²⁹ (1991, p. 848).

129. “In his anthropology he described imagination (...) as an inner sense which

Y en palabras del propio Juan de la Cruz

Este sentido de la imaginación y fantasía es donde ordinariamente acude el demonio con sus ardides, ahora naturales, ahora sobrenaturales; porque éste es la puerta y entrada para el alma, y como habemos dicho, aquí viene a tomar y dejar, como a puerta o plaza de su provisión. Y por eso siempre Dios y también el demonio acuden aquí con sus joyas de imágenes y formas sobrenaturales para ofrecerlas al entendimiento; puesto que Dios no sólo se aprovecha de ese medio para instruir al alma, pues mora sustancialmente en ella, y puede por sí y por otros medios (2S 16, 4)

Esto recuerda enormemente a la elaboración junguiana sobre los dos tipos de poesía que ya hemos comentado. Una como producto de la conciencia del *yo*, que se correspondería con el primer tipo de imaginación descrito por Juan (como puerta o plaza de su provisión). La otra, como irrupción en la conciencia de imágenes de lo *inconsciente colectivo*, quizá provenientes del *Sí-mismo*, que se corresponderían con el segundo tipo descrito por Juan de la Cruz: las que proveen Dios y el demonio, asemejables a ciertos *arquetipos de lo inconsciente colectivo* en sus aspectos más primitivos. “Fray José de Jesús María (...) el poema brotaba de la pluma del Santo cuando había estado en alguna altísima contemplación, y gozaba aún la voluntad de los dulcísimos efectos de ella, y quedaban todavía en el entendimiento unas como vislumbres de los pasados resplandores” (Cuevas García, 1993, p. 298).

stored images coming to it from the five outer senses, or from a «supernatural» source" (1991, p. 848).

Hay que comprender que para Juan la expresión poética es *la* forma de expresión de la experiencia de lo inefable. Y Juan es el místico de la *experiencia*.

Camino de Carl G. Jung

La forma de trabajo de Jung es bastante constante a lo largo de su vida:

"La actividad creadora de Jung se despliega, como lo formuló hipotéticamente Aniela Jaffé, según una alternancia de periodos de intensa introversión, de regresión hacia lo inconsciente, y otros más extravertidos, consagrados a la elaboración de los materiales traídos a la superficie tras cada uno de esos descensos al «reino de las madres»" (Maillard, 2018, p. 41)

Esto implica, en primer lugar, un esfuerzo consciente por reeducar su mente y su forma de ver el mundo. Así lo ve Murray Stein cuando afirma:

Jung se propone desaprender los conocimientos adquiridos sobre el mundo y deshacer la mentalidad que se había formado en él a través de su educación científica y su formación y actividades profesionales. Sistemáticamente pone esta mentalidad a un lado mientras lucha por tomar en serio las figuras que surgen de la oscuridad y entablan conversación con él ¹³⁰ (Henderson, 2010, p. 95).

130. Jung sets out to unlearn his acquired knowledge of the world and to undo the mind that had formed in him through his scientific education and professional training and activities. Systematically he puts this mind aside as he struggles to take seriously the figures that arise out of the darkness and engage him in conversation (Henderson, 2010, p. 95).

Después trata esas imaginaciones activas como experimentos. En ellos recoge puntualmente un recuento detallado de acontecimientos, conversaciones, imágenes, etc. así como sus sueños, sus visiones y las reflexiones que realiza sobre ellos. Son los llamados *Diarios* o *Cuadernos Negros* que son cuadernos de campo de una investigación, la del propio Jung con su inconsciente. Estos diarios constituyen el material de construcción del llamado *Libro Rojo*:

El material en sí [del *Libro Rojo*] consiste en fantasías extraídas de los *Libros Negros* principalmente del periodo comprendido entre 1913 y 1916, las reflexiones de Jung y sus elaboraciones, junto con ilustraciones y pinturas que continua hasta 1930, que se relacionan con las continuas auto exploraciones y las elaboraciones de sus fantasías en este período y que se mencionan en posteriores episodios en sus Libros Negros. Así que tenemos un corpus de manuscritos bastante complejo, presentado en una edición histórica, que a su vez es una de las muchas variaciones de publicación posibles. Las revisiones del texto y las diversas versiones manuscritas (muchas de las cuales cité en las notas a pie de página), reflejan sus continuas reflexiones y elaboraciones psicológicas sobre el material¹³¹ (Shamdasani, 2012b, p. 366).

131. The material itself consists of fantasies drawn from the Black Books primarily from 1913–1916, Jung’s reflections and elaborations on them, together with illustrations and paintings running up to 1930, which relate to Jung’s continual self-explorations in this period and refer in certain places to further episodes in his Black Books and the continued elaboration of his fantasies. So we have quite a complex manuscript corpus, presented in a historical edition, which itself is one of many possible variations of publication. The revisions to the text, and the various manuscript versions (many of which I cited in the footnotes), reflect his continued reflections and psychological elaborations on the material.

Uno de los elementos al que da una importancia capital para desarrollar todo este trabajo son los sueños. Según afirma él mismo:

Los sueños fueron la guía original del ser humano en la gran oscuridad. (...) Cuando una persona se encuentra en un lugar inhóspito, la oscuridad le trae los sueños (*somnia a Deo missa* [«sueños enviados por Dios»]) que la guían. Siempre ha sido así. A mí no me ha guiado ningún tipo de sabiduría; me han guiado los sueños (...). Cuando estás en la oscuridad, recurras a lo primero que te encuentras, y eso es un sueño. Y puedes estar seguro de que el sueño es tu mejor amigo; el sueño es el amigo de quienes ya no son guiados por la verdad tradicional, de modo que están aislados. (...) «(*Deus*) *in quo est adiuvatio cuiuslibet sequestrati*» («Dios, en quién hay ayuda para los que están aislados»). Al mismo tiempo, Hermes era un líder real de almas y la encarnación de la inspiración, representaba lo inconsciente que se manifiesta en los sueños. Como ven, quien camina solo y sin guía tiene los *somnia a Deo* (Jung, 2009a, párr. 67)

Por último, y no menos importante, es que en su etapa final y después de haber atravesado un proceso de enfermedad y de vida bastante penoso, cuando escribe libros como *Aión* y *Respuesta a Job*, especialmente en este último, se aprecia un desligamiento de la necesidad de ser comprendido exteriormente que le proporcionará una profundidad hasta entonces no alcanzada. Si pensamos en los más de 14 años que le llevó terminar *Mysterium coniunctionis*, podremos entenderlo. Bárbara Hannah en su biografía de Jung lo argumenta diciendo que necesitó tanto tiempo porque le faltaba la experiencia personal del *hieros gamos* para aprehender por completo la significación de la *coniunctio* (Hannah, 1976, p. 294). En realidad, según nuestra opinión, esto es posible

porque es en esos momentos cuando parece haber alcanzado la unión mística que trata de describir en *Mysterium*. Esta unión le permite una distancia de la realidad, que sin perder de vista lo concreto de la vida, le aporta esa especie de sabiduría que sólo se alcanza con una experiencia vital auténtica.

Ya no puedo seguir escribiendo considerando al lector medio. Más bien él tiene que considerarme a mí [esta es la causa por la que es tan difícil comprender Respuesta Job, -porque esta es la actitud desde la que él estaba escribiendo]. (...) con la clara perspectiva de incomprensión que me rodea no podría ejercer ninguna persuasión ni ninguna captatio benevolentiae; no hay esperanza de verter conocimiento en los necios. No por mi parte, ya que “debo bajar a la tumba desnudo y solo”, totalmente consciente del ultraje que mi desnudez provocará. ¿Pero qué es eso comparado con la arrogancia que tuve que reunir para ser capaz de insultar Dios?¹³² (Jung, 2011b Carta a Erich Neumann del 5 de enero de 1952).

Como ya sabemos, *Respuesta a Job* fue escrito en unas circunstancias físicas y en una época de Jung ciertamente notables. Tenía 75 años, venía de escribir *Aión* (1951) y estaba pasando por un proceso febril. En esas circunstancias es escrito libro. En *Aión* había intentado ser todo lo respetuoso que podía en un tema tan escabroso como una

132. I could no longer consider the average reader. Rather, he has to consider me. (...) With the undimmed prospect of all-round incomprehension I could exercise no suasions and no captatio benevolentiae; there was no hope of funnelling knowledge into fools. Not in my livery, but "naked and bare I must go down to the grave," fully aware of the outrage my nakedness will provoke. But what is that compared with the arrogance I had to summon up in order to be able to insult God? (Jung, 2011b Carta a Erich Neumann del 5 de enero de 1952)

interpretación psicológica de aspectos de lo divino. Sin embargo, parece que su inconsciente le decía que había cosas que no había contado y que no lo había hecho en el lenguaje adecuado. En sus propias palabras

Yo no hubiera escrito esta cosa. Me había mantenido alejado de ello estudiadamente. Había publicado antes el volumen Aión en un lenguaje tan cortés y artificial como pude. Aparentemente no fue suficiente, porque caí enfermo y cuando estaba con fiebre me cogió y me bajó a escribirlo a pesar de la fiebre, de mi edad y de mi corazón, que no está nada bien. Puedo asegurarte que soy un cobarde moral tanto como es posible. Como buen pequeño burgués, me escondo y oculto tan profundamente como puedo, aún asustado por la cantidad de indiscreciones que he cometido. Jurándome que no habrá más porque quiero paz, amigable vecindad, buena consciencia y el sueño de los justos. ¿Porqué debo ser yo el indecible necio que salte al caldero?¹³³ (Jung, 2011b Carta al Reverendo Evastus Evans del 17 de febrero de 1954).

Mi critica de la imagen ‘Yahvística’ de Dios es para ti lo que la experiencia fue para mí: un drama que no estaba bajo mi control. Me sentí completamente la

133. I would not have written this thing. I had kept away from it studiously. I had published before the volume A ion in polite language and as much man-made as possible. It was not sufficient apparently, because I got ill and when I was in the fever it caught me and brought me down to writing despite my fever, my age, and my heart that is none too good. I can assure you I am a moral coward as long as possible. As a good little bourgeois citizen, I am lying low and concealed as deeply as possible, still shocked by the amount of the indiscretions I have committed, swearing to myself that there would be no more of it because I want peace and friendly neighbourhood and a good conscience and the sleep of the just. Why should I be the unspeakable fool to jump into the cauldron? (Jung, 2011b Carta al Reverendo Evastus Evans del 17 de febrero de 1954)

causa ministerialis de mi libro. Cayó sobre mí de repente e inesperadamente durante una enfermedad febril. Sentí su contenido como un despliegue de la consciencia divina en la que participaba me gustase o no¹³⁴ (Jung, 2011b Carta a Jakob Amstutz de 28 de marzo de 1952).

Asumimos la posición de Edinger cuando afirma que el avanzado estado de edad de Jung al escribir *Respuesta Job*, le permitía tener una perspectiva de la experiencia de lo numinoso apartada de los hechos de lo cotidiano. En sus propias palabras:

In confinio mortis, [al borde de la muerte] al atardecer de una larga y rica vida, la mirada alcanza con frecuencia profundidades insospechadas. Un hombre así ya no vive en los intereses cotidianos o en las vicisitudes de las relaciones personales, sino en la contemplación de bastos periodos de tiempo y en el movimiento secular de las ideas mientras fluyen de siglo en siglo (Jung, 2008, párr. 717).

Es el mismo estado psicológico que podemos encontrar en pacientes terminales, que parecen adquirir una nueva perspectiva sobre la vida y la muerte, sobre lo que es importante y lo que no y, muy especialmente, sobre el sentido de la trascendencia.

Aión, es uno de los últimos proyectos de Jung, fue publicado cuando tenía 76 años. Es conocido que los últimos trabajos de este autor fueron tremendamente difíciles.

134. My criticism of the Yahwistic God-image is for you what the experience of the book was for me: a drama that was not mine to control. I felt myself utterly the *causa ministerialis* of my book. It came upon me suddenly and unexpectedly during a feverish illness. I feel its content as an unfolding of the divine consciousness in which I participate, like it or not (Jung, 2011b Carta a Jakob Amstutz de 28 de marzo de 1952).

Después de su enfermedad en 1944, cuando de alguna forma renació, decidió que iba a escribir de la manera en que él quería hacerlo. Sus lectores tendrían que encontrarle donde estaba, más que el tener que recorrer grandes distancias para encontrar a sus lectores donde estos pudieran estar (Edinger, 1992, p. 15).

Compartimos esta opinión por una razón fundamental. Jung en multitud de cartas afirma que él no teoriza, no formula conceptos psicológicos abstractos, simplemente se dedica a describir una realidad psicológica que ha podido comprobar tanto en sus pacientes como en sí mismo. Si le faltaba esa experiencia psíquica de unidad, no estaba en disposición de poder terminar un texto que, en definitiva, habla de ello.

Conclusiones

Todas las obras de las que venimos hablando, *Noche Oscura*, *Aión*, *Respuesta a Job*, *Mysterium Coniunctionis*, tienen un carácter muy especial. Todas surgen de las imágenes de lo inconsciente, imágenes a las que, tanto Juan como Jung, dan curso de forma sistemática y concreta. *Noche Oscura* es elaborado en forma de poema visionario; el *Libro Rojo* toma la forma de un manuscrito iluminado de la Edad Media; *Respuesta Job* y *Myterium* especialmente, abarcan temas atemporales que pertenecen claramente a lo *Inconsciente Colectivo*; y *Aión*, aunque su temática también se acerca al *mysterium*, su forma es algo más académica. Todos son escritos en un lenguaje oscuro, críptico y no comprensible desde el aspecto racional de la psique. En definitiva, todas las vivencias de las que estos libros hablan y que hemos señalado, suponen profundas experiencias transformadoras. Barbara Hannah lo describe con precisión en su biografía de Jung:

Respuesta a Job y el artículo sobre sincronicidad ciertamente fueron nuevas formulaciones que difícilmente podría haber alcanzado antes de su enfermedad de 1944. Sólo entonces pudo rendirse a la corriente de sus pensamientos, mientras un problema tras otro se le revelaban y tomaban forma (Hannah, 1976, p. 309)¹³⁵.

Ambos autores desarrollan su trabajo con una calidad y cualidad mucho más profunda que las habituales en su tiempo.

Juan de la Cruz va un paso más allá en su función como director espiritual. No es un hombre que trate de elaborar una teología o que intente adoctrinar a sus tuteladas. Es alguien que va más allá. Es consciente de que no hay un único camino para la unión mística y lo que trata es de conectar al hombre con el misterio mismo de Dios “haciendo que el mismo misterio marque el contenido y las modalidades de la nueva experiencia” (Ruiz Salvador (O.C.D.), 1998, pp. 49-50). Profundizaremos en sus planteamientos en el siguiente capítulo.

Por su parte Jung propone un trabajo que implica un aprendizaje psíquico lento y doloroso para alcanzar la madurez como ser humano. El ser consciente de que no existe tal cosa llamada justicia (con minúsculas), la justicia que se enseña al niño “si eres bueno, al final se te recompensará”. Existe la Justicia, que deriva de la ley del *Sí-mismo*, del espacio de la profundidad en el que el sentido y el sin-sentido se encuentran y surge

135. "Answer to Job and the article on synchronicity were certainly 'new formulations' that he could hardly have achieved before his 1944 illness. It was only then that he could fully surrender himself to 'the current of his thoughts' as 'one problem after another' revealed itself to him and took shape" (Hannah, 1976, p. 309).

el *hombre/mujer nuevo*. En ese ámbito no hay camino transitado. En palabras de Juan de la Cruz: “Ya por aquí no hay camino porque para el justo no hay ley, el para sí se es ley” (San Juan de la Cruz, 2017, p. 136). Es el propio sujeto el que ha de construir su propio camino.

Y así lo hicieron ambos autores. Anduvieron por terreno desconocido, rompiendo con la tradición para encontrar su propio camino y seguirlo. En eso consiste una de las dificultades de la propuesta de nuestros autores. Hay orientaciones generales, que indican un proceso y ciertas prioridades en el proceso, pero no hay reglas. No hay un sistema definido, ni unos pasos concretos que seguir de forma secuencial. Uno debe descubrir su propia ley y seguirla. Hasta las últimas consecuencias.

Como consecuencia de esta toma de partido, el individuo vivirá la soledad, la incompreensión, a veces, incluso el desprecio. Porque su ley no es la ley del mundo. Es la de su profundidad. Lo que la sociedad demanda del individuo lo enferma y solo hallará salud en la fidelidad a su *Sí-mismo*. Y salud para ellos no significa felicidad o paz. Quizá paz sí, pero en un nivel profundo de la psique, más abajo aún del espacio en el que se vive la tensión de los opuestos. La paz de saber que uno vive la vida que realmente le corresponde. Esa es la llamada de la voz de la profundidad. Y es sólo en el profundo silencio interior que aparece después de las Noches que describe Juan de la Cruz, que se puede oír con claridad esa voz. Una voz propia.

Finalmente, tanto Juan como Jung, hablan del sacrificio y del dolor como compañeros habituales del sujeto que evoluciona. Mientras que en la sociedad en que vivieron, en la que vivimos, se tiende hacia un hedonismo infantil y sin sentido. En

nuestro caso particular, este hedonismo se traduce como mínimo, en la falta de esfuerzo y en la *cultura del pelotazo*. Eso si no se convierte en una huida hacia delante, absurda y sin sentido.

En el tratamiento psicológico y psiquiátrico, se traduce en una filosofía que sólo persigue atacar los síntomas y que, cada vez menos, se plantea la enfermedad como un lenguaje. Mediante dicho lenguaje lo *Inconsciente* trata de comunicarse con el sujeto para indicarle hacia dónde dirigir su atención o qué caminos recorrer para intentar encontrar y vivir lo que Jung denominaba *mito personal*.

Ninguno de nuestros autores propone tapar u ocultar el síntoma, adormecernos al calor de la comodidad y continuar con nuestra vida como si no pasara nada. Muy al contrario, nos proponen pararnos, detenernos, hacer silencio en nuestro interior, observar, escuchar, dialogar con los síntomas y con las imágenes y, por último, darles voz y salida. Todo ello con el objetivo de, a través de ese diálogo, afrontar el cambio vital que nuestro propio ser nos está pidiendo. Un cambio vital y radical, que como consecuencia tendrá una ampliación de la conciencia, individual y, por tanto, colectiva.

Esto implica tener el valor y la humildad (necesaria para el silencio) de afrontar la propia impotencia. A veces, el dolor, la profunda tristeza, el no saber/comprender o la propia debilidad y enfermedad. Significa dar rienda al propio impulso interior, allá donde nos lleve. Ser fieles a nosotros mismos.

Capítulo 6

Visión de lo sagrado

Lo religioso y lo sagrado en relación al Proceso de Individuación

A lo largo de la tesis ya hemos anunciado que el abordaje del texto de Juan de la Cruz se realiza desde una perspectiva psicológica y no teológica (esta última no es nuestro ámbito de conocimiento). Sin embargo, no se trata de patologizar ni al personaje ni a la obra; sino tener en cuenta la perspectiva de análisis de la Psicología de lo Complejo, para la cual la función religiosa y simbólica de la psique es fundamental en el proceso de evolución y crecimiento del hombre. Es decir, el *Proceso de individuación*.

En el capítulo anterior analizamos los paralelismos que unen a nuestros autores en más de un punto, no solo en cuanto a experiencias vitales, sino también en cuanto a una tradición mística occidental.

En este capítulo comenzaremos por expresar nuestra visión de lo que para Jung significa lo religioso y qué función e importancia psicológicas tiene para el individuo la función religiosa. A continuación analizaremos el contenido de *Noche Oscura* desde ese punto de vista, particularmente desde lo que se intuye en el *Libro Rojo*, libro con el cual mantiene ciertas similitudes que ya hemos ido apuntando a lo largo del capítulo anterior.

El objeto de ese análisis, por tanto, es poner de manifiesto que ambos autores parten prácticamente del mismo lugar, pero que desde el punto de vista de la *Psicología de lo Complejo* es posible hacer un análisis del texto de Juan con un nivel de amplitud y profundidad más acorde y comprensible para el hombre contemporáneo occidental. En palabras de Jung “[en el presente] toda experiencia numinosa de darse, será forzosamente una experiencia psíquica” (Jung, 2008, prf. 106).

Para lograrlo, se traslada el énfasis de lo divino (entendido en el sentido confesional del S. XVI) a lo individual/colectivo psíquico de las tesis junguianas. Esta nueva visión presenta la posibilidad de ampliar la conciencia, hecho que incidirá directamente, si es tomado en cuenta con el necesario respeto, en una *re-visión* del concepto de enfermedad psíquica y derivada de esta *re-visión*, una mejora de la salud mental del individuo y, por tanto, de la sociedad en la que vive.

Jung comprendió el poder de la religión, especialmente de su lado místico o emocional. Su aproximación al tema religioso dista del modelo psicoanalítico clásico, dado que no es personalista en el sentido de buscar para qué sirve, de cómo puede suponer un sistema defensivo frente a la ansiedad del *yo* (punto de vista más freudiano), aunque este también pueda ser un nivel de análisis válido. Su punto de vista tiene más que ver con los aspectos simbólicos de los elementos que surgen desde lo *inconsciente colectivo* y que están relacionados con el *proceso de individuación*¹³⁶.

El místico creativo fue desde siempre la cruz de la Iglesia. Pero la humanidad debe a esta gente lo mejor de sí misma. (...) donde no hay visión espiritual, la gente perece; y que si los que son la sal de la Tierra pierden su sabor, no hay nada que mantenga a la Tierra desinfectada, nada que evite la decadencia completa. Los místicos son canales a través de los cuales un pequeño conocimiento de la realidad se filtra a nuestro universo humano de ignorancia e

136. Consideramos necesario aclarar en este punto que nuestra aproximación no es la única válida desde el punto de vista psicoanalítico. Ni siquiera es la única posible desde el punto de vista de la *Psicología de lo Complejo*, venimos haciendo referencia a lo largo de toda la tesis a un tipo específico de *proceso de individuación*, el relacionado con la *Noche Oscura*.

ilusión. Un mundo completamente carente de mística sería un mundo completamente ciego y demente». (...) La sociedad no puede mejorar de verdad más que en el momento en que la mayoría de sus miembros decidan ser santos teocéntricos (Jung, 2002b, párr. 196 y npp).

Pero ¿cómo llega Jung a considerar lo religioso como un elemento psíquico de fundamental importancia para el hombre?

A parte de su obvia relación biográfica con lo religioso, su padre es un pastor protestante, o como explica al Pastor Bernet en carta del 13 de junio de 1955, el “ambiente teológico” de la familia de su madre, y a pesar de su formación como el mismo describe en la misma carta “Crecí en el apogeo del materialismo científico, estudié ciencias naturales y medicina, y me convertí en psiquiatra. Mi educación no me ofrecía más que argumentos en contra de la religión, por un lado, y por otro, me fue negado el carisma de la fe¹³⁷” (Jung, 2011b, pos. 4875).

Jung concluyó la importancia del aspecto religioso de la psique a partir de la experiencia propia y con pacientes. A esta experiencia llegó como consecuencia de la actitud que marcó toda su vida como investigador de la psique. “Uno debe de cumplir con su propio destino para llegar al punto en que el regalo de la gracia pueda darse¹³⁸” (Jung, 2011b, pos. 4875). Sólo a partir de este trabajo y de el de integración de sus

137. “I grew up in the heyday of scientific materialism, studied natural science and medicine, and became a psychiatrist. My education offered me nothing but arguments against religion on the one hand, and on the other the charisma of faith was denied me” (Jung, 2011b, pos. 4875).

138. “I drew the conclusion that you must obviously fulfill your destiny in order to get to the point where a gift might happen along” (Jung, 2011b, pos. 4875).

propias capacidades se puede crear una base individual sobre la que construir algo con la suficiente seguridad en que es estable.

Desde esta óptica, la única vía que se le abre es la realidad de la *experiencia religiosa* que pondrá en relación con los *arquetipos*, especialmente con el arquetipo de Dios (*Imago dei*¹³⁹) y con el del *Sí-mismo*.

"(...) en esta parte del proceso de individualización, la interpretación de los símbolos desempeña una importante función práctica; pues los símbolos son intentos naturales de reconciliar y reunir opuestos que a menudo están muy separados, como muestra la naturaleza contradictoria de muchos símbolos" (Jung, 2009a, p. 595).

Esto tiene que ver con que el *proceso de individuación* es de naturaleza dialéctica y su propósito es la confrontación del *yo* con el *vacío central*¹⁴⁰.

139. Jung siempre hará referencia a la *Imago dei* (imagen de Dios) para no confundirlo con el ente suprapersonal objeto de la teología. Lo explica en carta a Gerbhard Frei de 13 de enero de 1948: "Cuando digo "Dios" es una imagen psíquica. (...) aparece proyectado sobre mí en la acusación de que estoy fabricando un Dios. Esta acusación es increíblemente absurda porque a lo sumo hablo de una imago Dei, como he recalcado repetidamente en innumerables lugares, y no soy como el idiota que cree que la imagen que ve en el espejo es su yo real y viviente" (Jung, 2015b, pos. 8077). "When I say "God" this is a psychic image. (...) it appears projected on to me in the accusation that I am manufacturing a God. This accusation is so unbelievably absurd because at the very most I speak of an imago Dei, as I have repeatedly emphasized in countless places, and I am not like the idiot who believes that the image he sees in the mirror is his real and living I. (Jung, 2015b, pos. 8077)

140. Jung en carta al Pastor Bernet del 13 de junio de 1955 describe el vacío central es el punto al que el arquetipo del *Sí-mismo* apunta, pero el arquetipo es sólo el nombre " el arquetipo es sólo el nombre de Tao, no Tao en sí. Así como los jesuitas tradujeron Tao como "Dios", así también nosotros podemos describir el vacío del centro como "Dios". Vacío en este sentido no significa "ausencia" o "vacuidad", sino algo incognoscible, dotado de la más alta intensidad. Si llamo a esto incognoscible el "ser", todo lo que ha sucedido es que a los efectos de lo incognoscible se les ha asociado otro nombre,

Es como si a través del desarrollo de la conciencia de los últimos cinco siglos, nos hubiéramos desprendido de nuestra mente primitiva tan rápido (evolutivamente hablando) que hubieran quedado pequeños fragmentos en nuestro inconsciente, cargados de una emocionalidad creciente, cuanto más intentamos reprimirla. Esta sobrecarga emocional de contenidos inconscientes que acaba extendiéndose por la totalidad de la *persona* del sujeto es lo que se encuentra en la base de neurosis. Es por esta razón que consideramos tan importante el trabajo con lo *sagrado* y su valor *numinoso*.

Porque en el centro de esta concepción junguiana de lo religioso, se encuentra el concepto de *numinoso*, junto con lo simbólico/sagrado. Por tanto, para llegar a comprender mejor cuál es su aproximación deberemos, en primer lugar, abordar este concepto desarrollado por el teólogo protestante alemán Rudolf Otto. Pero también es necesario abordar la significación que para Jung tiene la función religiosa de la psique en cuanto a la relación explícita que esta tiene con el *proceso de individuación*.

Lo numinoso

Antes de desarrollar el origen del concepto *numinoso* según Otto nos gustaría incluir una definición del propio Jung sobre el término pues consideramos que nos ayuda a encuadrar de qué estamos hablando:

pero su contenido no se ve afectado de ninguna manera". "the archetype is only the name of Tao, not Tao itself. Just as the Jesuits translated Tao as "God", so we can describe emptiness of the center as "God". Emptiness in this sense doesn't mean "absence" or "vacancy", but something unknowable which is endowed with the highest intensity. If I call this unknowable the "self", all that has happened is that the effects of the unknowable have been given an aggregate name, but its contents are not affected in any way".

[La numinosidad] representa el "valor" de un acontecimiento arquetípico. Este valor emocional hay que tenerlo presente en todo el proceso intelectual de interpretación. El riesgo de perderlo es grande, pues pensar y sentir están opuestos de manera tan diametral que pensar suprime los valores sentimentales y viceversa. La psicología es la única ciencia que ha de tomar en cuenta el factor del valor (el sentimiento), pues este enlaza los acontecimientos psíquicos con el significado y la vida (Jung, 2009a, párr. 596).

Por tanto, nos vamos a mover en este capítulo en las arenas movedizas de lo irracional¹⁴¹ y de lo emocional, es decir, de lo imaginal, para lo cual trataremos de cimentar una construcción que nos permita no extraviarnos ni perder pie durante el proceso.

¿Por qué lo *numinoso*, a pesar de su complejidad, se encuentra en el centro de nuestra tesis? porque se encuentra en el núcleo de la aproximación junguiana y sanjuanista a lo religioso y porque puede transformar a las personas; es terapéutico, está en el centro de la terapia si se trabaja con ello y se es capaz de trascender su peligro

141. Es importante a nuestros efectos dejar claro qué es lo que Jung entiende por irracional. En su caso no lo considera como antítesis de racional, sino todo aquello que rodea y queda fuera del ámbito de lo racional que actúa como un foco de luz sobre determinados contenidos. Por tanto, podemos considerar que lo irracional se sitúa en el campo de lo inconsciente. Para profundizar sobre el tema instamos al lector al vol. 6 de las obras completas, apartado *definiciones*.

consustancial: el quedar atrapado por el *mysterium tremendum*¹⁴²; trasciende el síntoma, va más allá del síntoma, cambia la actitud de la persona en una dirección particular.

También se encuentra en el centro de la tesis porque la mística es *numinosa*:

En el catolicismo, el sentimiento de lo numinoso palpita con fuerza insólita en el culto, en los símbolos de sus sacramentos, en la forma apócrifa de la fe, en el milagro y la leyenda, en las paradojas y misterios de su dogma, en el tono platónico, plotínico y dionisiaco de sus ideas, en la solemnidad de sus iglesias y ritos, y, sobre todo, en el íntimo contacto de su religiosidad con la mística (Otto, 1996, p. 126).

Una vez expuesta la importancia de tratar con lo *numinoso* en este trabajo, y antes de explicar cómo lo entiende Otto, analicemos mínimamente su origen etimológico. Deriva del término latino *numinosum*, que a su vez deriva de *numen*, que

significa pista, como un movimiento con la cabeza, y como es una acción mágica en realidad, *numen* también significa poder. Por ejemplo, el dios hace un gesto, asiente con la cabeza, y se crea un mundo, o un mundo cae en pedazos. Lo *numinosum* en terminología primitiva sería la cosa que contiene maná. Otro término es lo *tremendum*. El significado es evidente, es lo aterrador que hace temblar, lo que hace temblar. Y la palabra *fascinosum* significa la cosa que tiene

142. A lo largo de este y del siguiente apartado explicaremos qué es lo *numinoso* para Otto, cuáles son sus elementos constitutivos, y qué relación tiene con lo sagrado, elementos entre los cuales encontraremos el aspecto *tremendum* de Dios. A continuación estableceremos las relaciones que lo unen con la psicología de lo complejo y con la mística sanjuanista.

fascinación. Estas tres son cualidades de lo que uno llamaría sagrado o tabú; es poderoso, aterrador y fascinante¹⁴³ (Jung, 1997b, p. 846).

Estos elementos de poder, terror y fascinación son elementos que encontramos en la aproximación de Otto a lo *numinoso*. Pero también los encontramos en la concepción de lo divino de Juan de la Cruz o en la descripción del *Sí-mismo* de Jung. Sobre estos elementos volveremos a lo largo de este capítulo.

Lo numinoso según R. Otto.

El término *numinoso* tiene su origen en el filósofo y teólogo alemán Rudolf Otto (1860-1937). Nos preguntamos sobre todo si su forma de considerar el terror sagrado podría ayudarnos a comprender cómo se pone en marcha un proceso de destrucción (desintegración) psíquico, a parte de situarse en el centro, como elemento articulador de la visión psicológica sobre lo religioso en Jung.

Rudolf Otto consagró su trabajo a un claro objetivo: establecer lo sagrado como una "categoría a priori" (en referencia a Kant), que es inherente a las profundidades mismas de lo humano e irreductible a cualquier planteamiento, considerándola como el producto de un proceso psíquico que es lo que la causaría:

143. meaning a hint, like a movement with the head, and since it is a magic action really, numen also means power. For instance, the god makes a gesture, nods his head, and a world is created, or a world falls to pieces. Do numinosum in primitive terminology would be the thing containing mana. Another term is the tremendum. The meaning is evident, it is the terrifying thing than makes one tremble, that makes one afraid. And the word fascinosum means the thing that has fascination. These three are qualities of the thing one would call sacred or taboo; it is powerful, it is terrifying, and it is fascinating (Jung, 1997b, p. 846).

Cuando en la evolución religiosa los elementos racionales se juntan con los irracionales conforme a principios a priori, los primeros sirven de esquema a los segundos. Esto vale, en general, para la relación del lado racional de lo santo con el irracional; pero además se aplica también, en detalle, para cada uno de los elementos componentes de ambas facetas (Otto, 1996, p. 179).

Su obra más conocida, *Das Heilige*, fue publicada en 1917. La mayor parte del libro está dedicada al estudio de lo *numinoso* al que define de la siguiente manera: Lo numinoso es un concepto que no se puede desarrollar, tiene algo de misterioso (p. 65), no se deriva de otro sentimiento (aunque puede ser suscitado por otros) (p. 68) es el principio vivo más elemental y más íntimo de todas las formas de religión (pp. 21-22). Es una disposición a priori de la naturaleza humana que no se puede obtener de ninguna otra cosa (p. 170) (Otto, 1996).

En esta definición es posible apreciar ya porqué el concepto le resultaría tan interesante a Jung. De la sola definición es posible derivar conexiones hacia lo *inconsciente colectivo* y los *arquetipos*.

Otto subraya su dificultad para describir un fenómeno que más que poderse analizar, se experimenta. Se puede apreciar esta dificultad que señala por la abundancia de términos hiperbólicos (exagerados) que utiliza. Examinemos ahora cuales son, según él, las características de la experiencia de lo numinoso.

El sentimiento de dependencia absoluta.

Se trata de una reacción vivida por la conciencia ante la inmediatez de su relación con el objeto numinoso: una auto-depreciación que lleva al sentimiento de

insignificancia o de aniquilación de uno mismo frente a algo que está por encima de toda criatura. Este estado que Rudolf Otto define también como el *sentimiento de criatura*, es diferente a otras vivencias relacionadas con la dependencia en el sentido ordinario del término. Esto es así, nos parece, por la paradoja que existe en torno al estatus del objeto numinoso. Otto lo describe como algo que es fundamentalmente externo vivido como un “objeto fuera de mí” (Otto, 1996, p. 19), y que al mismo tiempo es trascendente, incognoscible e inalcanzable. Ahora bien, esta inaccesibilidad, por su carácter irrepresentable, finalmente retorna al mundo de los objetos internos. Por ejemplo, las personas que se encuentran en un estado de éxtasis y enajenación pueden captar lo que está más allá de ellos según sea la medida, o más bien la desmesura, en la que se sientan desbordados. Esta dependencia sin precedentes de la que nos habla Otto lleva el signo de lo que a nuestro modo de ver caracteriza la experiencia numinosa: primero, se produce una especie de oscilación vacilante, o de tambaleo y, luego, la pérdida de la capacidad de diferenciar el objeto interno del objeto externo, de modo que el psiquismo regresa a un núcleo arcaico anterior a la estructuración del *yo*. El sentirse criatura, por tanto, es una manifestación estremecedora y de activación de ese núcleo arcaico.

El espanto místico o tremendum.

Este componente es el primer resorte, la base, a partir de la cual evoluciona y se diferencia el sentimiento religioso en sus múltiples manifestaciones. Otto explica que en las primeras etapas de los orígenes del sentimiento religioso sólo se manifestó su polo repulsivo en forma de terror demoníaco. Para apoyar su tesis, el autor realiza un estudio de las palabras más antiguas que se utilizaban para designar el acto de homenaje a la

deidad, cuyo sentido era el de *calmar su ira*. Durante esta etapa arcaica el culto se limitaba a la realización de actos de expiación y de propiciación destinados a desviar la ira del *numen*. En su forma primordial, el espanto incipiente es un terror y pánico, de carácter siniestro y espectral, que paraliza las actividades ordinarias de la conciencia, dejando al sujeto aturdido, impedido, en un estado de desconcierto en el que se detiene el tiempo.

Este es el efecto que produce la ambivalencia del objeto numinoso que, además, es un objeto parcial. Esta experiencia puede venir acompañada de manifestaciones psicológicas: una intensa palidez, sensación de frío en la espalda, piel de gallina, pelos de punta, temblores incontrolables... Este terror nace de la percepción exacerbada del elemento destructivo de la divinidad, sin mediación alguna en esta etapa, clásicamente expresado como la «cólera de los dioses». Esta ira divina¹⁴⁴ es espontánea, “se inflama y desencadena misteriosamente «como una fuerza oscura de la naturaleza», según suele decirse, o como la electricidad acumulada, que descarga sobre quién se aproxima” (Otto, 1996, p. 28). En este caso, es la contigüidad, la proximidad, y no la causalidad lo que provoca el terror. La interpretación de los desastres naturales (tormentas, terremotos, erupciones volcánicas...) como manifestaciones de la ira divina ilustran este aspecto terrible de la divinidad. Este aspecto se opone radicalmente a las nociones habituales de bondad y amor asociados a la representación de lo divino. Por tanto, estructural e históricamente, también según Otto, lo primero es el terror, el amor viene después para acabar articulando un par de opuestos entre los que lo Sagrado fluctúa. Los

144. En el libro primero de *Subida* (1S 5, 3), Juan de la Cruz cita el Salmo 77 (Sal 77, 30-31) en el que se dice “Descendió la ira de Dios sobre ellos”.

sistemas religiosos han llevado a cabo una racionalización cuyo último objetivo consiste en hacer de esta furia divina un castigo, la expresión de una justicia que sanciona las transgresiones morales¹⁴⁵. Esta racionalización es una de las primeras manifestaciones de la escisión tantas veces denunciada por Jung entre la cara sombra y la cara luminosa del Dios de los cristianos. Además, se constituye como uno de los sustratos sobre los que se van construyendo psíquicamente las neurosis, pues cualquier hecho exterior negativo se percibe psicológicamente por parte del individuo como un castigo a una falta cometida y, por tanto, surge el sentimiento de culpa.

La superioridad absoluta del poder.

El *sentimiento de criatura* se establece en su relación con la *majestuosidad* del objeto numinoso. La *majestuosidad* es una combinación del componente poderoso, potencial, prepotente, omnipotente de lo *numinoso* con su radical inaccesibilidad. En el momento en que se establece esta relación se opera un cambio importante: la transformación que va de la plenitud de poder a la plenitud de ser. Se podría decir que se produce una proyección del *sí-mismo* grandioso en un objeto narcisista idealizado perfecto. El riesgo se encuentra en la *annihilatio* (aniquilación) del sujeto y el establecimiento, como realidad única y total, del *numen* o *Ser trascendente*.

145. Un ejemplo de ello también puede encontrarse en Juan de la Cruz “*Antes que entendiesen vuestras espinas -esto es, vuestros apetitos- así como a los vivientes, de esta manera los absorverá en su ira Dios* (Sal 57, 10). Porque a los apetitos vivientes en el alma, antes que ellos puedan entender a Dios, los absorverá Dios en esta vida o en la otra con castigo y corrección, que será por la purgación” (1S 8, 5).

Otto afirma que esto es lo que ocurre en la mística (p. 31). Aunque nosotros no estamos completamente de acuerdo cuando tenemos en cuenta el pensamiento de Juan de la Cruz. Lo explicaremos cuando hablemos de este aspecto en el apartado siguiente.

El elemento de la energía.

Es una “energía, entendida como lo que acosa, activa, domina, vive, sin momento de descanso y sin residuo inerte” (Otto, 1996, p. 35). Otto denomina así al celo que provoca en el hombre la actividad de lo numinoso; el ardor devorador en la lucha del asceta contra el mundo y de los mártires y los santos contra la carne, las actitudes proselitistas de celo, de empeño exagerado...

El elemento de misterio.

El misterio en su aspecto religioso Otto lo define como “lo *heterogéneo en absoluto, lo thateron, anyad, alienum*, lo extraño y lo chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro” (Otto, 1996, p. 38).

La ruptura con la realidad familiar, la entrada en lo totalmente nuevo y la confrontación con lo inexplicable y con lo inefable, engendran el estupor paralizante que seguidamente se convertirá en asombro y después en admiración.

Este aspecto misterioso es lo que se activa mediante las diversas prácticas del enigma, tales como el *koan*... Sabemos que el *koan* es una frase muy corta de contenido paradójico que el maestro zen propone a su discípulo a fin de suspender su funcionamiento mental racional. El adepto medita sobre la frase durante períodos muy

largos, a veces sin resultado visible, a veces desembocando inesperadamente en el *satori*, la iluminación. Estas prácticas tienen como función mantener la inaccesibilidad del objeto *numinoso*¹⁴⁶.

Por último, tampoco podemos dejar pasar la oportunidad de mencionar que *Mysterium*, *Mystes* y mística comparten la misma raíz, equivalente “a trato secreto, recóndito, oculto, y por eso puede recibir también la acepción de embaucar, estafar” (Otto, 1996, p. 38), que vuelve a conectarnos con la doble naturaleza de Hermes como mensajero de los dioses y como dios de los ladrones. En el ámbito del misterio y de la mística, los caminos son extraños, las realidades no son las que aparentan a primera vista, es el retorcido mundo del inconsciente, el mundo al revés de *Alicia en el país de las maravillas*.

A pesar de la necesaria brevedad de esta exposición, la visión general de la teoría de Rudolf Otto, nos muestra los elementos que sustentan el uso de Jung del término "numinoso". Porque así como Otto explica, desarrolla y proporciona numerosas ampliaciones, Jung, en cambio, utiliza la noción de numinosidad de un modo intuitivo, global, que busca más sugerir e ilustrar que descomponer y demostrar.

San Juan de la Cruz y lo numinoso.

Es en la noche, en la oscuridad donde Dios mora y se comunica con el hombre. Por tanto, es en lo irracional en donde podemos encontrar también a Dios y a lo

146. También se han encontrado grandes similitudes entre la mística oriental y Juan de la Cruz. Para profundizar sobre ellas interesante el artículo San Juan de la Cruz y el diálogo con Oriente de Santiago Guerra (Guerra, 1990b)

numinoso. En Juan de la Cruz lo irracional y lo racional se entremezclan en su poesía y prosa, respectivamente.

En relación a lo numinoso, probablemente hay en Juan de la Cruz un antes y un después de su experiencia de cárcel en Toledo. Desde nuestra óptica¹⁴⁷, lo que ocurre en ese momento es que Juan tiene una experiencia trascendente con un potente valor numinoso, lo que implica que es una experiencia profundamente transformadora. Desde entonces entendemos que él sostiene una relación diferente con lo sagrado, en el sentido de intuir cómo, a través del sufrimiento y de la nada, puede hallarse una profunda conexión con lo sagrado interior en el individuo. Una conexión que es profundamente sanadora a nivel psíquico. En este punto conecta con las aproximaciones junguianas al sufrimiento. Recordemos lo que al respecto afirma Jung: “el acercamiento a lo numinoso es la verdadera terapia y en la medida en que se alcanzan las experiencias numinosas se es liberado de la maldición de la patología.”¹⁴⁸ (Jung, 2011b Carta a P. W. Martin del 20 de agosto de 1945).

Por otro lado, si tomamos como referencia las características de lo numinoso según Otto anteriormente expuestas, podemos encontrar importantes referentes en la obra de Juan de la Cruz.

147. En los textos de corte junguiano suele hablarse de experiencias religiosas, experiencias trascendentes y experiencias numinosas de forma indistinta. Sin embargo, creemos que Jung consideraba que definían experiencias diferenciadas.

148. the approach to the numinous is the real therapy and inasmuch as you attain to the numinous experiences you are released from the curse of pathology (Jung, 2011b Carta a P. W. Martin del 20 de agosto de 1945).

En relación al sentimiento de dependencia absoluta, el *sentimiento de criatura* descrito por Otto, mantiene una relación directa con el sentimiento de criatura que Juan de la Cruz expresa a lo largo de su obra “De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito [ser] de Dios, nada es” (1S 4, 4). Y en *Noche* dice: “(...) lleva Dios el alma por tan solitario y secreto modo de contemplación..., que cosa ninguna perteneciente a él no toque de criatura alcanza [a] llegarle al alma, de manera que la estorbase y detuviese en el camino de la unión de amor” (2N 25, 2).

Por su parte, si tomamos en consideración el aspecto *tremendum* o *espanto místico* de Otto, igualmente encontramos en Juan de la Cruz la plena conciencia de este aspecto terrorífico de Dios:

(...) temió tanto de verle tan terrible en su aspecto que desfalleció, como ella lo confiesa allí, diciendo que por el temor que le hizo su grande gloria. (...) ¿cuánto más había el alma de desfallecer aquí, pues no es ángel al que echa de ver, sino Dios, con su rostro lleno de gracias de todas las criaturas, y de terrible poder y gloria (...)? (LB 4, 11).

Otto comenta sobre la mística cristiana, la existencia de aspectos de lo *tremendum*, el abismo, la noche, el profundo silencio, el tormento, el desamparo y la sequedad entre otros. En definitiva, son los sentimientos del hombre que se embarca en el descenso del alma al Hades. Todos ellos, aunque en apariencia algo mitigados, aparecen en la obra de Juan de la Cruz en diferentes textos.

A continuación mostraremos algunos ejemplos¹⁴⁹. Como norma general, utilizaremos referencias a las obras *Subida del Monte Carmelo* y *Noche Oscura*, por ser las más relacionadas con el poema objeto del estudio. En caso de que la cita de alguna de sus otras obras resultara de especial relevancia, o aportase algo distinto, se incluiría también.

Abismo¹⁵⁰: Y el mismo desamparo siente de todas las criaturas y desprecio acerca de ellas (...) *arrojásteme al profundo en el corazón de la mar, y la corriente me cercó: todos tus golfos y olas pasaron sobre mí y dije: arrojado estoy de la presencia de tus ojos; pero otra vez veré tu santo templo* (lo cual dice, porque aquí purifica Dios al alma para verlo); *cercáronme las aguas hasta el alma, el abismo me ciñó, el piélago me cubrió mi cabeza, a los extremos de los montes descendí; los cerrojos de la tierra me encerraron para siempre* (Jon 2, 4-7) 2N 6,3.

Agonía¹⁵¹: Que como el divino embiste a fin de [cocerla y] renovarla para hacerla divina, desnudándola de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y descuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con

149. Teniendo en cuenta la cantidad de citas que Juan de la Cruz nos proporciona y para facilitar la lectura del texto, optaremos, como sistema de apoyo a las afirmaciones, por proporcionar al lector las referencias a los textos de Juan, y sólo transcribir literalmente la que consideramos sea más aclaratoria a nuestro propósito.

150. Otros lugares en donde Juan de la Cruz habla del aspecto abismal es en 2S 19,10; 2N 17,6.

151. Otros lugares donde podemos encontrar referencia a la angustia es en 2N 5, 6; 2N 10,4.

muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriéndose, padeciendo estas angustias como Jonás en el vientre de aquella marina bestia (Jon 2,1). Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la [espiritual] resurrección que espera (2N 6,1).

Desamparo¹⁵²: Que, por cuanto aquí purga Dios al alma según la sustancia sensitiva y espiritual y según las potencias interiores y exteriores, conviene que el alma sea puesta en vacío y pobreza y desamparo de todas estas partes, dejándola seca, vacía y en tinieblas; porque la parte sensitiva se purifica en sequedad, y las potencias en su vacío de sus aprehensiones, y el espíritu en tiniebla oscura (2N 6,4).

Descenso¹⁵³: De donde, porque en esta fragua se purifica el alma *como el oro en el crisol*, según el Sabio dice (Sab 3, 6), siente este grande deshacimiento en la misma sustancia del alma con extremada pobreza, en que está como acabando, como se puede ver por lo que a este propósito dijo David por estas palabras, clamando a Dios: *Sálvame, señor; porque han entrado las aguas hasta el alma mía; fijado estoy en el limo del profundo, y no hay donde me sustente; vine hasta el profundo del mar, y la tempestad me anegó; trabajé clamando, enronquecíronseme mis gargantas, desfallecieron mis ojos en tanto que espero en mi Dios (Sal 68, 2-4)*. En esto humilla Dios [mucho al] alma para ensalzarla mucho después y, si él no ordenase que estos sentimientos, cuando se avivan en el alma, se adormeciesen presto, moriría muy en breves días; mas son interpolados los ratos en que se siente su íntima viveza. Lo cual algunas veces se siente

152. Otros lugares en los que Juan habla de desamparo es en 2S 21, 13; 1N 12, 2; 2N 4,1; 2N 7, 3.

153. Otros sitios en los que Juan habla del descenso son: 1N 12, 3; 2N 6,3; 2N 18, 4.

tan a lo vivo, que le parece al alma que ve abierto el infierno y la perdición. Porque de éstos son los que de veras *descienden al infierno viviendo* (Sal 54, 16), pues aquí se purgan a la manera de allí; porque esta purgación es la que allí se había de hacer. Y así, el alma que por aquí pasa, o no entra en aquel lugar, o se detiene allí muy poco, porque aprovecha más una hora [aquí] que muchas allí (2N 6, 6).

Noche¹⁵⁴¹⁵⁵: Por cuanto de dos maneras por medio de aquella guerra de la oscura noche, como queda dicho, es combatida y purgada el alma (...) (2N 24, 2).

Sequedad¹⁵⁶: (...) al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma, sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad, según la parte inferior, por lo cual fue necesitado a clamar diciendo: *¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado?* (Mt 27, 46). Lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida (2S 7, 11)

154. Sobre Noche, no se han incluido todas las referencias al término en la obra sanjuanista, dado que son innumerables. Por tanto, nos hemos decantado por aquellas que nos resultaban más cercanas al concepto de *tremendum* del que estamos hablando. Así mismo hemos incluido una, al última, correspondiente a *Cántico espiritual*, segunda redacción, por considerarla muy significativa.

155. Otros lugares en los que es posible encontrar referencias a la noche en Juan de la Cruz son: S prol, 8; 1S 1,1; 1S 1,5; 1S 2, 1; 2S 3, 4; 2S 3, 5; 2S 3, 6; 2S 4, 1; 3S 2, 13; 3S 44, 4; 1N dclr. 2; 1N 1, 1; 1N 1, 3; 1N 2, 8; 1N 4, 8; 1N 8, 1-3; 1N 9, 9; 1N 11, 3-4; 1N 12, 4; 1N 12, 6; 1N 13, 6; 2N 1, 1; 2N 5, 1; 2N 7, 3; 2N 9, 2; 2N 9, 8; 2N 12, 1; 2N 12, 7; 2N 13, 8; 2N 14, 1; 2N 14, 3; 2N 15, 1; 2N 16, 1; 2N 18, 4; 2N 21, 9-10; 2N 21, 5; CB 14, 22.

156. Otros lugares en los que encontramos referencias a esta sequedad son: S prol. 4; 1N 5, 1; 1N 6, 8; 1N 7, 5; 1N 9, 4; 1N 12, 6; 1N 13, 7; 1N 14, 5; 2N 1, 1.

Silencio¹⁵⁷: (...) cuando Dios la quiere poner en aquel vacío y soledad donde no puede usar de las potencias ni hacer actos, como ve que ella no hace nada, procura hacerlo, y así se distrae y se llena de sequedad y disgusto el alma (...) Y acaecerá que Dios esté porfiando por tenerla en aquella callada quietud (LB 3, 66).

Tormento¹⁵⁸: (...) Se cumple en la tal alma, aun en esta vida, lo que se dice en el *Apocalipsis* de Babilonia, por estas palabras: (...) *Tanto cuanto se quiso ensalzar y cumplir sus apetitos, le dad de tormento y angustia* (Ap 18, 7). Y de la manera que es atormentado y afligido el que cae en manos de sus enemigos, así es atormentada y afligida el alma que se deja llevar de sus apetitos (1S 7, 2).

Sobre el aspecto de superioridad absoluta del poder descrito por Otto, ya anunciamos que, teniendo en cuenta el pensamiento de Juan de la Cruz, no compartimos su afirmación de que en la mística se plantee la necesidad de la *annihilatio* (aniquilación) del sujeto y el establecimiento, como realidad única y total, del *numen* o *Ser trascendente*.

En palabras del propio Juan de la Cruz: “Un sólo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él” (D 1, 34). Aunque en la cita se parte del *sentimiento de criatura* y de la necesidad de purgación, también Juan es consciente de que el hombre necesita iniciar un proceso transformativo para pasar del

157. Otros lugares en la obra de Juan de la Cruz en los que encontramos referencias al silencio son: 2N 14, 1; CB 14, 25; CB 39, 12; LB 3, 67; D 99; D 108.

158. Otros sitios en los que podemos apreciar el aspecto de tormento en la obra de Juan de la Cruz es en 2N 1, 2; 2N 5, 2; 2N 6, 5; 2N 23, 5; CB 12, 9; CB 13, 4; CB 13, 4; LB 1, 19.

*hombre viejo al hombre nuevo*¹⁵⁹. “Destaca el valor y la dignidad del ser humano, al que sacrifica todo lo que se opone a él y le impide alcanzar su verdadera identidad. Otro aspecto esencial es su proceso de maduración, que le introduce en la noche oscura del espíritu y le rehace interiormente” (Pacho, 2009, p. 545).

Lo que plantea Juan de la Cruz, no es la consideración de la humanidad del hombre como algo de lo que hay que deshacerse, entiende que hay que trabajar con esa humanidad para alcanzar la condición adecuada para la unión. Si el hombre merece y puede alcanzar la unión en esta vida, como aparece en la primera versión de *Cántico*: “Después de éstas [vías purgativa e iluminativa], las que siguen tratan de la vía unitiva, que es la de los perfectos, donde se hace el matrimonio espiritual. (...) Y las últimas canciones tratan del estado beatífico, que sólo eya el alma en aquel estado perfecto pretende” (CB Arg., 2); otra expresión de lo mismo la encontramos en *Subida* “Para haber de declarar y dar a entender esta noche oscura, por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de unión perfecta del amor de Dios, cual se puede en esta vida” (S pról. 1). Esto significaría que Juan le está otorgando al hombre una dignidad muy alejada de esa otra concepción de aniquilación (mucho más ortodoxa) de la que habla Otto. Esto, a su vez, está en total consonancia con el planteamiento junguiano de la necesidad de un yo bien construido y estructurado para poder afrontar el *proceso de individuación* con ciertas garantías. El riesgo, cuando esto no es así, es la psicosis.

159. Citas explícitas a estos conceptos en Juan de la Cruz las encontramos en 1S 5, 7; 3S 26, 3; 2N 2, 2-3; L 2, 33; 3, 74-75.

En cuanto al elemento de la energía de Otto, es posible apreciarlo en Juan de la Cruz a lo largo y ancho de sus obras en prosa. Ya hemos comentado que todas ellas suponen un intento de traducción de lo irracional a lo racional. Seguramente, porque estas obras no brotaban de una necesidad interior suya (recordemos que las escribe bajo petición), en dicho intento se ve abrumado por un exceso de la energía del *númen* de la que habla Otto. La energía, que por su propia naturaleza había fluido de forma natural en sus poesías (en el ámbito de lo irracional, al que corresponde), ahora adquiere su polo negativo. Se convierte en destructiva, porque ahora bloquea e inunda la actividad psíquica que corresponde al ámbito del *yo*, que no es capaz de contener ni la naturaleza ni la fuerza de dicha energía (es *numinosa*). Quizá por eso, en sus obras en prosa pareciera que no es capaz de cerrar la explicación racional del poema, lo que le lleva a centrarse de forma repetitiva en la búsqueda de purificación u otros aspectos más dogmáticos. Un ejemplo de los muchos que podemos encontrar en Juan es “(...) para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar de todo lo que es criatura con el fuego del amor de Dios” (1S 2, 2).

En términos junguianos se habla de la *inflación* del grado de compromiso. Cuando esta energía divina que no tiene fin ni reposo, irrumpe en la conciencia del *yo*, puede ser avasalladora y, llevada al extremo, enloquecedora.

Finalmente, nos resta analizar el último de los elementos de lo numinoso descrito por Otto, el misterio. Recordemos que Otto habla de ciertas formas de activar lo misterioso, fundamentalmente cuando se es capaz de suspender lo racional y utilizar elementos de lo irracional. En nuestro caso, tanto el uso de la poesía como forma de expresión utilizado por Juan de la Cruz, como la forma de presentación (manuscrito

iluminado) del texto del *Libro Rojo* de Jung, podrían asemejarse a este uso de lo irracional como forma de aproximación al *mysterium*. Ambos incitan al alma inquieta a apropiarse de significantes de las imágenes colectivas, asignándoles un sentido personal, con el resultado de una ampliación de la propia conciencia.

En Juan encontramos referencias manifiestas a ese *mysterium*, por ejemplo en el libro segundo de *Subida*:

Si quisieras que te respondiese yo alguna palabra de consuelo, mira a mi Hijo, sujeto a mí y sujetado por mi amor y afligido, y verás cuántas te responde. Si quisieres que te declare yo algunas cosas ocultas o casos, pon solos los ojos en él, y hallarás ocultísimos misterios, y sabiduría, y maravillas de Dios, que están encerradas en él, según mi Apóstol dice: (...) *En el cual Hijo de Dios están escondidos todos los tesoros de sabiduría y ciencia de Dios* (Col 2, 3) (2S 22, 6)¹⁶⁰.

Si el elemento de misterio se mantiene y prepondera, el resultado será la transformación de la oposición entre lo familiar y lo inexplicable, pasando a la oposición entre lo existente y lo "vacío". De hecho, la confrontación con el misterio de lo inexplicable activa los procesos mentales de simbolización, mientras que la confrontación con el misterio del vacío suspende estos procesos mentales. En realidad cuando te enfrentas a la naturaleza salvaje del *Sí-mismo*, se corre el riesgo de que la

160. También son muy interesantes las referencias que podemos encontrar en *Cántico espiritual*, véase CB 37, 1-4; 6; 7.

conciencia del *yo* se quede suspendida, *alucinada*. En este estado no hay movimiento psíquico. En palabras de Jung:

(...) Con el interés propio de la alarma que sigue a la muerte interior y como llamada del desierto (...) se producirá algo, pues el vacío interior esconde una plenitud igual de grande con tal de dejarte simplemente penetrar por ella. Cuando te muestras accesible a la llamada del desierto, el anhelo de plenitud vivificará el yermo vacío de tu alma como la lluvia, la tierra seca (Jung, 2002b, párr. 184).

En el mejor de los casos, el sujeto permanece dando vueltas sobre la experiencia de valor numinoso, pero no es capaz de integrarla, o de otorgarle un sentido significativo para su propio desarrollo. En el peor de los casos, la psicosis acecha.

Lo religioso y lo sagrado en Jung

No espero que ningún cristiano practicante continúe interesándose en el curso de estos pensamientos míos, que a él posiblemente le parezcan una sarta de disparates. Tampoco están en absoluto dirigidas mis palabras a los *beati possidentes* de la fe, sino a esas muchas personas para las que la luz se ha extinguido, el misterio se ha desvanecido y Dios a muerto. Para la mayoría de ellas no hay vuelta atrás, y uno tampoco sabe con seguridad si retroceder sería en todos los casos lo más aconsejable. A los efectos de la comprensión de las cosas de la fe, hoy en día ya no disponemos de otra vía que la psicológica, y, por este motivo, mis esfuerzos se enderezan a transformar en materia blanda patrones de pensamiento históricamente fosilizados y refundirlos una vez más en

intuiciones de la experiencia inmediata. Sin duda, no será cosa fácil encontrar de nuevo esos puentes con los que unir la concepción del dogma con la experiencia inmediata de los arquetipos psicológicos; pero la exploración de los símbolos naturales de lo inconsciente nos facilitará los materiales de construcción que necesitemos (Jung, 2008, párr. 148).

El párrafo que acabamos de citar es toda una declaración de intenciones del tratamiento que Jung da a la cuestión religiosa. Señala la realidad de que las personas que tienen la gracia de la fe no necesitan una comprensión psicológica de los símbolos de lo religioso para encontrar y sostener su propio camino. Sería la confesión religiosa a la que pertenecen quién se lo proporciona brindándoles con ello un espacio psíquico seguro. Y es precisamente en medio del mundo actual, en el que cada vez menos personas han recibido esa gracia, dónde la interpretación psicológica del simbolismo e ideas religiosas puede proporcionar un camino hacia la propia salud psíquica.

En este estado de cosas, lo primero que hemos de comprender es que cuando Jung se adentra en las verdades religiosas lo hace a un nivel que se encuentra entre la realidad de las ciencias naturales en un extremo, y la teología en el otro. Jung se sitúa en un incómodo espacio en el que utiliza los materiales proporcionados por lo religioso dándoles un tratamiento científico para adaptarlos al ámbito de lo psíquico. Por ello va a ser atacado desde ambas posiciones. Los científicos le tildarán de hablar de verdades *anímicas* (como el propio Jung describe) de imposible comprobación empírica. Los teólogos le tildarán de “hereje”. Si nos situamos en alguno de esos extremos no es

posible comprender lo que Jung trata de explicar. Hemos de hacer con él un viaje al centro, o mejor, a la profundidad.

En realidad, él lo que hace es encontrar un nuevo espacio de interpretación en el que poder integrar ambos extremos. Y es precisamente ese espacio lo que, según nuestra opinión, constituye el núcleo más profundo y complejo de su psicología puesto que tiene que ver con el sentido junguiano de lo religioso.

Se trata de un espacio poco transitado y de muy difícil comprensión por varios motivos. Los más evidentes son que estamos entrando en el reino del *Sí-mismo* y de lo *Inconsciente* y, que para hacerlo, no tenemos ni su bagaje cultural, ni la profundidad de sus experiencias vitales, elementos que para Jung fueron necesarios para realizar el viaje seguro. Pero también podemos añadir que, teniendo en cuenta que él no es un teórico sino que describe realidades psíquicas propias y de sus pacientes, o disponemos de las experiencias con las que conectar dichas descripciones o lo que muestra se hace poco menos que incomprensible.

En este sentido y, en un intento de aprehender el significado de algo que queda fuera del ámbito de lo racional, él intuye que el factor común dentro de ese espacio queda descrito por el lenguaje de lo religioso. Y es, precisamente, lo religioso lo que provee al individuo de referentes arquetípicos que permiten una aproximación a esa realidad incognoscible, pero absolutamente real. Dada la complejidad, vamos a tratar,

sin ser exhaustivos¹⁶¹, de establecer cuáles son los conceptos nucleares que Jung maneja cuando se refiere a lo religioso.

Experiencia religiosa/numinosa.

En primer lugar nos encontramos con la *experiencia religiosa* o *numinosa*. Para profundizar en su comprensión hemos de penetrar en el sentido que Jung da a lo *numinoso*.

Como ya hemos comentado cuando hablábamos sobre cómo aproximarnos a la lectura de sus obras, Jung no es un pensador fácil puesto que no trabaja con términos rígidamente definidos. Es más, en ocasiones, utiliza el mismo término con matices significativos diferentes o directamente haciendo referencia a aspectos distintos de aquello que el término encuadra. Lo *numinoso* no es diferente en este sentido. Ya enunciábamos, al introducir el apartado, una de las definiciones que proporciona sobre este concepto. Lo hace en estos términos: “[La numinosidad] representa el "valor" de un acontecimiento arquetípico (...)” (Jung, 2009a, párr. 596). Pero en otro lugar, Jung entiende lo numinoso de la siguiente manera: “Lo numinoso es la propiedad de un objeto visible o el influjo de una presencia invisible que suscita una particular alteración de la consciencia” (Jung, 2008, prf. 6).

Estos dos matices de lo *numinoso* en Jung creemos que quedan reconciliados al hablar de las *experiencias religiosas/numinosas*. Él las entiende como experiencias *deo*

161. Hacerlo constituiría en sí una tesis doctoral. Pero sí vemos necesario situar al lector dentro de la maraña de acepciones y significados que, en distintas partes de su obra y en distintos momentos personales y profesionales, Jung utiliza al moverse dentro de este espacio. Específicamente aquellos que vamos a manejar en este trabajo.

concedente, es decir, no pueden ser provocadas por la voluntad del sujeto, de ello es posible derivar dos hechos. El primero es que estas experiencias no le ocurren a todas las personas. El segundo es que su procedencia es del *inconsciente*.

Así mismo, afirma que tienen un *valor sentimental* específico y que señalan hacia un acontecimiento psicológico de importancia para el sujeto que la experimenta. Cuanto mayor sea este *valor sentimental* (*numinoso*) mayor importancia tiene para el sujeto aquello que la experiencia le señala.

Si tenemos en cuenta las dos definiciones de Jung que acabamos de citar, las experiencias *numinosas* quedan determinadas por dos vectores: uno de *sentido*, el tema hacia el que la experiencia apunta; el otro de importancia, la intensidad de la experiencia, su *valor numinoso*. En este sentido se manifiesta Jung en carta a Günter Wittwer del 10 de octubre de 1959: “*Sé que hay experiencias a las que hay que prestar atención 'religiosa'. Hay muchas variedades de tales experiencias. A primera vista, lo único que tienen en común es su numinosidad, es decir, su cautivadora emotividad. Pero si se observa más de cerca, se descubre también un significado común*”¹⁶² (Jung, 2011b, pos. 9013).

Como podemos observar lo central para él como psiquiatra es la mente humana y la religión es una de sus expresiones fundamentales. “La mente se expresa a sí misma a través de imágenes religiosas, ideas, mitologías, sentimientos, rituales (Stein, 2015a,

162. “I know that there are experiences one must pay ‘religious’ attention to. There are many varieties of such experiences. At first glance the only thing they have in common is their *numinosity*, that is to say their gripping emotionality. But on closer inspection one also discovers a *common meaning*” .

min. 48:48). Es decir, una de las expresiones más habituales de lo psicológico es a través de términos religiosos, aunque el interés de Jung va mucho más allá del concepto religioso confesional. Es por esta razón que para él los contenidos de las experiencias religiosas no necesariamente han de ser de carácter religioso en cuanto a su tema o simbología.

El propio Jung, refiriéndose a los símbolos religiosos que contienen este carácter *numinoso*, afirma:

(...) los símbolos religiosos difícilmente pueden ser pensados con la cabeza. Ni siquiera provienen de la cabeza (...) en cualquier caso, de un estrato psíquico profundo que se asemeja poco a la consciencia, que sólo es siempre superficie. De ahí también que los símbolos religiosos tengan un marcado carácter de revelación, puesto que por regla general son productos espontáneos de la actividad anímica inconsciente (...) a lo largo de los milenios han ido creciendo poco a poco, como las plantas, como revelaciones naturales del alma a la humanidad (Jung, 2004, prf. 805).

Uno de los elementos que podemos encontrar en el desarrollo junguiano de lo religioso es el planteamiento de que todas las religiones del mundo están basadas en su origen en *experiencias numinosas*. Surgen del intento de un individuo/individuos que han experimentado una *experiencia numinosa* de desarrollar un “sistema” para poder repetir la experiencia. Los rituales son el ejemplo paradigmático de dicha necesidad y los símbolos el lenguaje mediador con el que se comunican el *consciente* y lo *numinoso* inconsciente.

En esta necesidad de repetición podemos observar la fuerza que tienen estas experiencias y los peligros que corren aquellos que las vivencian. Al poseer, en términos generales, un valor emocional alto, el sujeto puede quedar enganchado en la vivencia, suspendido alrededor de ella sin capacidad de dar profundidad al sentido al que ésta apunta. El otro gran riesgo es la *inflación del yo* del sujeto que la experimenta: “soy especial puesto que he tenido una *experiencia numinosa*”. En este caso el individuo será incapaz de comprender que es necesario salirse del papel de sujeto receptivo para entrar en el de observador y trabajar sobre aquellos atributos de sí que la experiencia le está señalando.

Por tanto, nuestra forma de tratar este tipo de experiencias ha de ser la de honrarlas y honrar lo que éstas nos traen. Si son respetadas, si son observadas cuidadosa y concienzudamente, inducirán a la mente a reflexionar sobre sus más profundos valores, orientándola para hacer planes de futuro sobre la base de estas vivencias. Son potencialmente activadoras del *Principio de individuación*. Por eso dice Jung que si prestamos meticulosa atención a nuestras propias experiencias numinosas, una religión saldrá como resultado. En este mismo sentido se manifiesta cuando afirma en la misma carta que antes mencionábamos (a Günter Wittwer del 10 de octubre de 1959):

La palabra *religio* viene de *religere*, según la antigua tradición, y no de la *religare* patristica. La primera significa "considerar u observar cuidadosamente". Esta derivación da a *religio* la base empírica correcta, es decir, la *conducta religiosa de la vida*, a diferencia de la mera credulidad e imitación, que son o

bien una religión de segunda mano o bien sustitutos de la religión¹⁶³ (Jung, 2011b, pos. 9013).

Podemos deducir de estas palabras, que Jung entiende este tipo de experiencias como proyecciones del *Inconsciente colectivo* en el que es el propio *Sí-mismo* del sujeto el que se está dirigiendo al *yo*, con el objeto de señalarle una dificultad o problema que es especialmente relevante para su evolución. Y, por tanto, quedan enmarcadas dentro del ámbito del *Proceso de individuación*: “La numinosidad se utiliza generalmente en el contexto del proceso de individuación y se acerca al problema del bien y del mal¹⁶⁴” (Hoy, 1983, p. 17).

En el proceso que se desencadena a partir de la *experiencia numinosa*, lo que ocurre es que se van acercando a la conciencia contenidos de carácter arquetípico. De este modo, lo numinoso constituye la característica fundamental de las manifestaciones de la activación de los *arquetipos*. Más adelante en el proceso, cuando el *arquetipo* ya se encuentra mediatizado, la *experiencia numinosa* pierde su fulgor integrándose en las vivencias más cotidianas.

Cuando Jung dice que la *experiencia numinosa* es personal y resulta de la relación entre el *arquetipo* y el individuo, está poniendo el acento en el carácter singular

163. “The word *religio* comes from *religere*, according to the ancient view, and not from the patristic *religare*. The former means ‘to consider or observe carefully.’ This derivation gives *religio* the right empirical basis, namely the religious *conduct of life*, as distinct from mere credulity and imitation, which are either religion at second hand or substitutes for religion” (Jung, 2011b, pos. 9013).

164. “(...) numinosity and the monotheistic self are closely allied in Jung’s works. Numinosity is generally used there in the context of the process of individuation and is close to the problem of good and evil” (Hoy, 1983, p. 17).

e íntimo de las condiciones que son necesarias para que se active el *arquetipo*. En efecto, como ya hemos anunciado, la forma y el objetivo de las *experiencias numinosas* de cada individuo se perfilan habitualmente, en relación a su punto más frágil, a su vulnerabilidad narcisista más oculta.

Al mismo tiempo que lo numinoso se introduce secretamente en la vida psíquica (bajo la línea de flotación), da lugar a producciones simbólicas en forma de expresiones míticas que presentan unas constantes, son *imágenes arquetípicas* que tienen un parentesco de estructura y que garantizan la transformación de la energía.

Cómo encajan este tipo de experiencias dentro de la práctica clínica es algo que Jung explica en una carta del 20 de Agosto de 1945¹⁶⁵ a P. W. Martin: “Lo que más me interesa en mi trabajo no es tratar la neurosis, sino acercarme a lo numinoso, la única terapia de verdad. Pues mientras se realicen las experiencias numinosas, se estará liberado de la maldición que representa la enfermedad. Sin embargo, «la propia enfermedad reviste un carácter numinoso»” (Jung, 2015b, pos. 6266).

La *experiencia numinosa* tiene pues su razón de ser en el plano de la creación. En el caso de Jung, se puede apreciar que, tras su accidente cardíaco (los sueños y las visiones que acontecieron en ese momento pueden ser consideradas como de carácter numinoso), se sentía personalmente afectado, se le había abierto el camino real de la experiencia espiritual. Por otra parte, no se siente "curado" de la enfermedad, sino

165. "You are quite right, the main interest of my work is not concerned with the treatment of neurosis but rather with the approach to the numinous. But the fact is that the approach to the numinous is the real therapy and inasmuch as you attain to the numinous experiences you are released from the course of pathology. Even the very disease takes on a numinous character" (Adler & Jaffe, 2015, p. 6266)

liberado de su aspecto nefasto. “Aceptarla en lugar de rebelarse es trascender con vistas a una sensible mejoría física y a una aceptación apacible de la muerte corporal, tránsito inevitable: «Humillación necesaria, aceptada, sufrida y soportada para que el conocimiento conduzca a algo y pueda anunciarse el secreto de las nupcias espirituales», escribe Michel Cazenave en su ensayo sobre Jung" (Antier, 2011, p. 276).

Como ya hemos desarrollado en el capítulo 5, Jung, a lo largo de toda su vida, tuvo varias *experiencias numinosas*, algunas de las cuales describe en sus memorias *Recuerdos, sueños y pensamientos*. Pero la primera y, quizá la más importante, la que en cierta medida marcó su vida (personal y profesional), fue la que cristalizó en su *Libro Rojo*. Aquí encontramos un cierto y curioso paralelismo con Juan de la Cruz.

Ambos viven una *experiencia numinosa* potente a partir de la cual desarrollan sus procesos creativos. En el caso de Juan la experiencia de cárcel que tiene como consecuencia la maduración de toda su obra poética (recordemos que no hay constancia de ningún texto escrito por Juan de la Cruz previo a la experiencia de cárcel). En el de Jung la confrontación con lo inconsciente tras la crisis con Freud desencadena la elaboración, en forma de manuscrito iluminado, del *Libro Rojo* en el que detalla a modo de diario las experiencias psíquicas emocionales y trascendentes que está viviendo. Es un proceso de diálogo con su propio *inconsciente*, en el que escucha aquello que emerge de las profundidades de forma similar a lo que le ocurre a Juan con su obra poética. En ella contiene en los versos, a modo de imágenes de lo *inconsciente*, aquello que está viviendo y que le afecta profundamente.

Juan de la Cruz hace una referencia explícita en el libro tercero de *Subida* a las imágenes de carácter numinoso: “Estas figuras que hacen los tales efectos estan asentadas vivamente en el alma; que no son como las otras imágenes y formas que se conservan en la fantasía; y así, no ha menester el alma ir a esta potencia por ellas cuando se quiere acordar, porque ve que las tiene en sí misma, como se ve la imagen en el espejo” (3S 13, 7).

Como se puede apreciar, son dos procesos creativos en los que la racionalidad tiene poco que aportar. El sujeto ha de trabajar con ellas observándolas, como forma de contención en el cuerpo de una realidad que dista poco de las experiencias psíquicas que puede vivir un psicótico en pleno brote. Quizá la gran diferencia entre las experiencias de carácter patológico y las numinosas, sea que estas últimas son particularmente observables porque el observador puede mantener cierta objetividad sobre el proceso en el que se inscriben (esto no significa que se las pueda provocar, recordemos que son experiencias *deo concedente*). Estas imágenes quedarían contenidas en tiempo y espacio y no inundarían en todo momento el contenido de la consciencia. El sujeto puede retomar dichas experiencias en un momento posterior y externalizarlas mediante cualquier expresión creativa. Con ello consigue concretar esas experiencias en la realidad del *yo*, permitiéndole establecer diferencias entre *sujeto* y *objeto*, entre fuera y adentro, en definitiva, entre espacios psíquicos diferentes.

Juan nos dice al respecto:

Difícilmente se puede conocer cuándo estas imágenes están impresas en el alma y cuándo en la fantasía (...). Pero pueden conocerse por los efectos, porque

las que son naturales o del demonio, aunque más se acuerden de ellas, ningún efecto hacen bueno ni renovación espiritual en el alma, sino secamente las miran; aunque las que son buenas, todavía, acordándose de ellas, hacen algún efecto bueno en aquel que hizo el alma la primera vez; pero las formales que se imprimen en el alma, casi siempre que advierte le hacen algún efecto (3S 13, 8)

Jung explica que la utilidad de esa externalización - ritualización, consiste en permitir al símbolo que realice su trabajo en el ámbito límite de lo *inconsciente personal* y lo *consciente*:

Tiene que haber algo en el culto, en la práctica religiosa, que explique el hecho peculiar de que haya menos complejos o que esos complejos se manifiesten mucho menos en los católicos que en otras personas. Junto a la confesión, ese algo es el culto mismo. Es la misa, por ejemplo. El corazón de la misa contiene un misterio vivo, y esto es lo que funciona (...) un *mysterium tremendum*. (...) El rito de la benedictino fontis mayor (o minor) durante la noche del sábado santo. Ahí podemos ver que una parte de los misterios eleusinos todavía se lleva acabo (Jung, 2009a, párr. 615).

Actitud religiosa.

Correspondería a la actitud psíquica que debe adoptar el individuo ante la *experiencia religiosa o numinosa*. Implica un análisis cuidadoso y concienzudo de los contenidos que dicha experiencia está señalando, una actitud de respeto y un trabajo. En carta al Pastor Tanner de 12 de febrero de 1959, Jung le detalla qué entiende por

religión (en este sentido que acabamos de comentar) y de paso lo diferencia de un credo o confesión religiosa:

(...) un tipo de actitud que tiene en cuenta de forma consciente y cuidadosa ciertos sentimientos, ideas y acontecimientos numinosos y que reflexiona sobre ellos; y por “creencia” o “credo” quiero decir una comunidad organizada que profesa colectivamente una creencia o ética específica y una forma de comportamiento. “Fe sin religión” podría traducirse, por tanto, como “(aconfesional) religión sin credo”, un ejercicio manifiestamente desorganizado, no colectivo y enteramente individual de la “función religiosa”. (Con esto último me refiero a la lealtad, la rendición o la sumisión a un factor supraordenado o a un principio “convinciente” [= abrumador]: *religio erga principium* (religión (debida reverencia) hacia un principio)¹⁶⁶ (Jung, 2011b).

Y en otro lugar define:

La religión, como indica el verbo latino *religere*, consiste en una *observación cuidadosa y concienzuda* de eso que Rudolf Otto ha bautizado acertadamente con el nombre de lo «numinoso», es decir, una existencia o influjo dinámico que no es causado por un acto arbitrario [de la voluntad] y que, operando con total

166. By "belief" or "creed" I mean an organized community which collectively professes a sepecific belief or a specific ethos and mode of behaviour. "Faith without religion" could therefore be translated as "(non-denominational) religion without creed", manifestly an unorganized, non-collective, entirely individual exercise of the "religious function". (By the latter I mean the allegiance, surrender, or submission to a supraordinate factor or to a "con-vincing" [= overpowering!] principle: *religio erga principium* (religion (due reverence) towards a principle)

autonomía, se apodera y enseñorea del sujeto humano, el cual es en todos los casos mucho antes su víctima que su creador (Jung, 2008, párr. 6).

Recordemos que la aproximación de Jung a la religión es a través de la experiencia, al igual que ocurre en el caso de la mística, pero esta vivencia ha de ir unida a reflexiones e ideas. Pensaba que si uno lee textos teológicos sobre la experiencia religiosa, pero no tiene experiencia ni actitud personal para unirla a esos textos, al final se convierten en textos muertos y no aportan nada, ni a la experiencia vital, ni a la orientación hacia la vida, ni a la modificación de las actitudes vitales. Si la *experiencia numinosa* tiene valor para la vida, es porque trae al individuo una posibilidad de reflexionar sobre las propias experiencias y sobre lo que puede hacer con ellas. Suponen un toque de atención, un impulso del *Sí-mismo* para mirar algo que es importante para el sujeto que las experimenta. “La religión no es algo que haces los domingos cuando vas a la iglesia, es algo que te ocurre cada noche cuando sueñas. Uno tiene experiencias religiosas y son importantes y vitales y un tremendo recurso si sabes qué hacer con ellas” (Stein, 2015a, min. 44).

Jung solía comentar que muchas personas que tienen experiencias numinosas, simplemente, se encogen de hombros y siguen con su vida, sin plantearse ¿qué es lo que significan? ¿de dónde han venido? ¿qué es lo que les están diciendo? ¿quién se está dirigiendo a ellas? Preguntas sobre cuyas respuestas el sujeto necesitaría indagar.

“El término religión sirve para designar la particular actitud de una consciencia que ha sido modificada por la experiencia de lo numinoso” (Jung, 2008, párr. 9). Esta modificación puede observarse en el cambio del sistema de valores, de la forma de

abordar la vida y las relaciones con los demás, así como en la forma de lidiar con uno mismo. Un ejemplo paradigmático es el constituido por la conversión de Pablo.

Si continuamos con este razonamiento podemos apreciar algo muy significativo para nuestro trabajo. La *experiencia numinosa* o la *religión* entendida como esa actitud de observación reverente, apuntan al *yo* como estructura no sólo necesaria, si no imprescindible para la *individuación*. Con esto queremos decir que estas experiencias no señalan, como puede darse en las religiones orientales, al vaciamiento del *yo*. Apuntan a una construcción enraizada del *yo* en la realidad cotidiana. Recordemos que el *proceso de individuación* sólo puede realizarse en el contacto con el otro. Esto es lo que trata de explicar Jung en su carta a Arvind U. Vasavada del 22 de noviembre de 1954:

Su punto de vista parece coincidir con el de nuestros místicos medievales, que trataron de disolverse en Dios. Todos ustedes parecen estar interesados en cómo volver al ser, en lugar de buscar lo que el ser quiere que hagan en el mundo, donde -por lo menos por el momento- estamos ubicados, presumiblemente para un cierto propósito¹⁶⁷ (Jung, 2011b).

Es interesante observar en este punto la similitud que esta visión tiene con la mística teresiana y sanjuanista. La famosa frase de Teresa de Jesús lo remarca adecuadamente: “Dios se encuentra entre los pucheros”. Juan de la Cruz recurre a la

167. “Your standpoint seems to coincide with that of our medieval mystics, who tried to dissolve themselves in God. You all seem to be interested in how to get back to the self, instead of looking for what the self wants you to do in the world, where -for the time being at least- we are located, presumably for a certain purpose” (Carta a Arvind U. Vasavada del 22 de noviembre de 1954).

metáfora de la unión entre el Amado y la Amada, siendo sus poemas tremendamente eróticos, casi corporales. Por tanto, es posible advertir que no está pensando en absoluto en la disolución, más bien en un matrimonio místico, casi en el sentido junguiano. Recordemos las hermosas palabras de *Cántico espiritual* (A):

En la interior bodega / de mi Amado bebí, y, cuando salía / por toda aquesta vega, / ya cosa no sabía, / y el ganado perdí que antes seguía. // Allí me dio su pecho, / allí me enseñó ciencia muy sabrosa, / y yo le di de hecho / a mí, sin dejar cosa; / allí le prometí de ser su esposa (CA, estrofas 17 y 18).

Es posible apreciar en estas líneas que existe una relación dialéctica entre el *yo* y el *Sí-mismo*, no existe una disolución, Juan plantea una entrega de amor en la que ambas partes realizan un intercambio: el Amado otorga el sagrado vino que posee, lo que deja al sujeto traspuesto en ese estado “Entréme donde no supe, / y quedéme no sabiendo, / toda ciencia trascendiendo (Poesía IX, Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación).

Función religiosa vs. función trascendente.

La *función religiosa* y la *función trascendente* de la psique, a menudo son confundidas por la especial significación del término trascendente en el ámbito de la filosofía, que como en nuestro idioma, equipara transcendencia a trascendencia. En el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua ambos términos son definidos como “Aquello que está más allá de los límites naturales” (2015). Sin embargo, Jung los distingue claramente al hablar de ellos en varios textos dentro de su obra. De especial relevancia son los textos *Presente y futuro* (en el volumen 10 de las *Obras completas*),

Psicología y religión (en el volumen 11 de las *Obras completas*) y *Diferenciación entre el yo y las figuras de lo inconsciente* (en el volumen 7 de las *Obras completas*).

Cuando Jung habla de la *función religiosa* de la psique, está refiriéndose a una función natural del individuo que lo orienta a la búsqueda de una conexión con lo sagrado y cuyo fin último es ayudarlo a mantener el equilibrio psíquico. “El hombre necesita de una experiencia interior de trascendencia que es la única que puede liberarle de caer en la masificación” (Jung, 2001, prf. 511). Proporciona autonomía y libertad al individuo en base a “una inequívoca experiencia de una personalísima relación recíproca entre el hombre y una instancia extramundana que mantiene en equilibrio el «mundo y su razón»” (Jung, 2001, prf. 509)

Por tanto, la *función religiosa* de la psique puede orientar a unos individuos hacia el seno de la iglesia, en donde encuentran ese equilibrio psíquico necesario, a otros hacia una fe en la ciencia y, a otros, los orienta (en función de sus propias necesidades psicológicas), hacia la *individuación*.

Podríamos afirmar que todo ello se traduce en una experiencia de reconciliación en la que el sujeto siente que es guiado por el *Ser esencial* (en términos junguianos el *Sí-mismo*). De hecho Jung la define como “aquella experiencia que, con total independencia de su contenido, merece en todos los casos la más alta estimación” (Jung, 2008, prf. 106). Creemos que Ann Belford Ulanov proporciona una definición bastante comprensible de lo que se entiende por este término:

Por lo tanto, la función religiosa de la psique, según Jung, puede ser descrita como un impulso para una franca relación del yo personal con la fuente

transpersonal del significado y de la fuerza del ser. Si este impulso no encuentra una expresión adecuada, produce neurosis tan seguramente como la represión de los instintos sexuales o autoconservadores. La descripción de este impulso se acerca al lenguaje que expresa la visión teológica de que el hombre es creado a imagen de Dios. Jung parece estar de acuerdo con esta opinión cuando escribe que el alma "(...) tiene la dignidad de una entidad dotada de, y consciente de, una relación con la Deidad"¹⁶⁸ (Ulanov, 1971, p. 88).

Una de las características más significativas del camino de la *función religiosa* de la psique es que éste puede ser colectivo. Sería el caso de la filiación a una confesión religiosa, que puede implicar la vivencia de una *experiencia numinosa* por parte del individuo en su seno, porque el símbolo central aún esté vivo. En este sentido afirma lo siguiente:

un gran número de prácticas rituales son llevadas acabo con el único fin de suscitar de forma intencionada la acción de lo numinoso por medio de ciertos artificios mágicos. (...) pero todos y cada uno de ellos son preferidos por la fe religiosa en la existencia de una causa divina exterior y objetiva (Jung, 2008, párr. 7).

168. "Therefore, the religious function of the psyche, according to Jung, can be described as a drive for clear relation of the personal self to the transpersonal source of the meaning and power of being. If this drive does not find adequate expression, it produces neurosis as surely as does the repression of the sexual or self-preservative instincts. The description of this drive is close to the language that expresses the theological view that man is created in the image of God. Jung seems to agree with this view when he writes that the soul "(...) has the dignity of an entity endowed with, and conscious of, a relationship to Deity" (Ulanov, 1971, p. 88).

Por su parte, el camino de la *función trascendente* es absolutamente individual. Por eso Jung habla de que el individuo ha de crear su propio camino, no re-vivir el de otro individuo en una suerte de imitación, "El camino de la función trascendente es un destino individual. Pensar que quién sigue un camino como éste está emulando pasos de un anacoreta psíquico, alejado de la vida y del mundo, sería de nuevo una completa equivocación" (Jung, 2007, párr. 369).

Por otro lado, la *función trascendente* de la psique para Jung está relacionada con la integración de lo racional y lo irracional en un nuevo elemento en el que el yo juega un papel de reconocimiento y reconciliación. Ese papel es posible mediante la incorporación de símbolos que emergen de lo *inconsciente* y que son asumidos en la *conciencia* permitiendo la unificación de los dos polos en una tercera forma. Un nuevo símbolo vivo que permite la profundización de la *conciencia* enriqueciendo, a nivel interno, las relaciones con otras partes psíquicas y, a nivel externo, con otras personas. Esto permite un contacto más profundo con la vida misma.

El camino de la función trascendente es un destino individual. (...) un camino como éste no es posible ni puede tener éxito a menos que las específicas tareas mundanales que se les plantean a este tipo de individuos sean también solucionadas en la realidad. Las fantasías no son sustitutivos de algo vivo, sino frutos del espíritu que le tocan en suerte a quien paga su tributo a la vida (Jung, 2007, prf. 369).

Para Jung, la *función trascendente* surge cuando el individuo es capaz de sostener los opuestos y la angustia y ansiedad profunda que esta tensión provoca. Este

permanecer crucificado activa la posibilidad de aparición de un tercero, es decir, algo nuevo. Esta idea es sorprendente encontrarla también en el padre Teilhard de Chardin. En el *Eterno Femenino*, Teilhard de Chardin, afirma que el “Todo en el Universo se realiza por unión y fecundación, por reunión de elementos que se buscan, y se funden de dos en dos, y renacen en una tercera cosa.” (Teilhard de Chardin, 1967, p. 283).

Como es posible apreciar, para Jung la *función transcendente* no tiene un carácter metafísico, sino de transición entre contenidos de lo racional y lo irracional cuyo fin último es la *individuación*:

“La función transcendente no carece de meta, pues conduce a la manifestación del hombre esencial. Empieza por ser un mero proceso natural que en ocasiones discurre por su cuenta y de forma inconsciente, pudiendo incluso llegar a imponerse por la fuerza a los deseos del individuo de resistirse a él.” (Jung, 2007, prf. 186).

Jung explica que dicho proceso natural que discurre por su cuenta en ocasiones, se da fundamentalmente en la primera mitad de la vida, en la que el sujeto se mantiene bastante inconsciente de todos estos procesos. Sin embargo, en la segunda mitad, aparecería la necesidad de encontrar un profundo sentido a la vida y a la muerte propias. La vía para alcanzar ese sentido es comenzar a prestar atención a las propias imágenes que surgen de lo *inconsciente colectivo*, porque en ellas se encuentra la solución al problema de los opuestos que es nuclear para la *individuación*.

(...) Al llegarse a la mitad de la vida es necesario que se preste a las imágenes de lo inconsciente colectivo una especial atención, pues a esa edad ellas son la

fuelle en la que puede encontrarse un principio de solución para el problema de los opuestos. De la asimilación consciente de dichos datos brota la función trascendente, es decir, una concepción comunicada por los arquetipos que reúne los opuestos en una unidad. Con la palabra concepción no me estoy refiriendo a una concepción meramente intelectual, sino a una comprensión vivencial (Jung, 2007, prf. 577).

Sin embargo, a nivel colectivo, vivimos en un mundo desacralizado, en el que lo religioso parece haber perdido todo valor. Esto dificulta enormemente la comprensión de unos símbolos que surgen de forma natural en la psique y que son de un profundo valor para el desarrollo del individuo: “el objetivo de los símbolos religiosos es dar un significado a la vida del ser humano” (Jung, 2009a, prf. 577).

El gran riesgo que se corre de seguir por este camino es que nuestra *conciencia*, al eliminar los símbolos religiosos, se ha privado de la posibilidad de integrar lo que los *instintos* y nuestro propio *inconsciente* tienen que decirnos. Como efecto colateral de este proceso, tenemos la deshumanización y radicalización del hombre y su consiguiente aislamiento individual. Pierde el contacto con lo natural y acaba enfermando.

El hombre moderno suele sentir de forma natural un profundo rechazo hacia lo «sagrado». Según su mentalidad, toda experiencia o manifestación psíquica que se sitúe más allá de los límites prefijados por el discurso de la razón empírica es ilusoria, subjetiva. (...) responde más bien al deseo imperioso de que la realidad siempre se ajuste a los postulados racionales de las teorías consensuadas. Así, a

modo de conjuro protector, la conciencia crítica lanza sus afilados dardos contra toda experiencia que parece trascender el ámbito del relato racional, cuando habría que preguntarse seriamente si esos límites no son artificiales y restrictivos, y la cuestión de fondo no se reduce a esta sencilla e incómoda pregunta: ¿puede en verdad el eunuco opinar sobre el orgasmo? (Siruela, 2011, pp. 124-125).

Cuando la *conciencia*, individual y colectiva, está unilateralizada se hace extremadamente difícil una sana manifestación de la *función trascendente*, en el caso de que esta pueda darse. Al final, si tenemos en cuenta la definición de Jung de la *función trascendente*, podemos apreciar otro de los elementos que suelen pasar desapercibidos cuando de la *individuación* o de las fuerzas desplegadas a través de esta *función* se habla. El carácter de imposición con el que el sujeto puede vivir estos hechos psíquicos y la enorme fuerza que poseen los elementos de lo *inconsciente*, que tienen literalmente la capacidad de arrasar la *conciencia*. Esta fuerza inconmensurable es descrita de la siguiente manera por Jacobo Siruela:

"(...) -Lo que unos sintieron como fuerza desbordante de un dios, otros como inmenso amor de la madre divina, o el mágico poder de una figura arquetípica-, siempre será el tácito testimonio de un estremecimiento peculiar de la energía psíquica latente que existe en las secretas profundidades anímicas, siendo el «alma» el único ámbito de lo sagrado, el único templo en donde se constelan los dioses y los daímones, todas las tensiones de luz y oscuridad del mundo. La incubación para acceder al dios Asclepio no es otra cosa que un elaboradísimo culto al alma. En suma, incubar un sueño, en el sentido antiguo del término, era

ponerse en contacto con todas las fuerzas ambivalentes de lo anímico para alcanzar la unión de opuestos, esa misteriosa forma sagrada de completar el sentido del ser (Siruela, 2011, p. 124).

Un ejemplo muy interesante en Juan de la Cruz de esta potencia desatada lo encontramos en *Cántico B* cuando habla de los arrobamientos: “es a veces tan grande el tormento que se siente en las semejantes visitas de arrobamiento, que no hay tormento que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho al natural, tanto que, si no proveyese Dios, se acabaría la vida” (CB 13, 4).

En definitiva es posible afirmar que en última instancia, tanto Juan como Jung proponen un proceso transformativo encaminado a la unión del alma con dios, en términos sanjuanistas, y al matrimonio místico, en términos junguianos, que siempre implica, en mayor o menor medida, sufrimiento.

Pero profundicemos un poco más sobre la visión y comprensión del sufrimiento en Juan de la Cruz reflejadas en las llamadas Noche oscura del sentido y Noche oscura del espíritu, descritas en los dos textos en prosa (*Subida del Monte Carmelo* y *Noche Oscura*) en los que el autor trata de explicar el significado del poema *Noche Oscura*.

Las Noches Oscuras de Juan de la Cruz

Antes de comenzar a desarrollar el proceso propuesto por Juan de la Cruz, creemos necesario hacer una breve aproximación a la concepción que este autor tiene del hombre. Para ello, haremos una somera descripción de los elementos mas relevantes para nuestra tesis de la antropología sanjuanista, en aras a manejar determinados conceptos necesarios para alcanzar una mejor comprensión de los procesos descritos en

las *noches* (recordemos que nuestro autor se encuadra en el marco temporal de la filosofía escolástica del S. XVI).

Antropología sanjuanista.

Al igual que en la filosofía escolástica de su época Juan entiende que el hombre está constituido por dos partes, una sensitiva y una espiritual. Mediante la sensitiva se comunica con el mundo externo, mediante la espiritual con lo divino: “el espíritu -que es la porción superior del alma que tiene respecto y comunicación con Dios-“ (3S 26, 4). Sobre la parte sensitiva dice Juan: “se incluye el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores, y toda la habilidad natural, conviene a saber, las cuatro pasiones, los apetitos naturales y el demás caudal del alma” (CB 28, 4).

Estas partes no se relacionan naturalmente de una forma suave y armónica, más bien lo contrario “el sentido no se contenta con organizar a su modo la parte sensitiva o las facultades interiores, sino que pretende lógicamente imponer un ideal (...). El espíritu (...) Quiere arreglar sus propias funciones y, además, organizar las actividades del sentido en orden a los ideales del espíritu. (...) ambos aspiran a dominar el conjunto” (Ruiz Salvador (O.C.D.), 1968, p. 306). De la declaración de *Cántico B*, también puede desprenderse la interrelación que hay entre ambas partes “(...) por la comunicación que hay de la una parte a la otra, por razón de ser un solo supuesto” (2N 1, 1).

No obstante, Juan de la Cruz plantea una posibilidad de armonización de este caos interior que vive el hombre a través del proceso que plantea en *Noche Oscura*, y que él comprende no es para todo el mundo. Atravesar la *Noche Oscura* supondría una suerte de purificación del alma en orden a la unificación o matrimonio místico que,

como consecuencia, permite la armonización de las estructuras internas del hombre mismo: “a lo que tiende la «noche» de la sensibilidad es a restablecer la unidad integral de todo el ser humano; busca que el hombre se encuentre a sí mismo en la cohesión interna de su estructura sensitiva, psíquica y espiritual” (Cristino Garrido, 1971, p. 267).

Ya en la cita de Federico Ruiz Salvador podemos apreciar una serie de términos, frecuentes en la obra de Juan, que requieren un cierto grado de explicación para comprender sus postulados. Nos referimos a los *sentidos* y a las *potencias*. El sujeto para Juan de la Cruz está constituido por *sentidos externos*, *sentidos internos* y *potencias* (ver figura 7).

Sentidos.

Cuando nuestro autor habla de *sentido* puede estar hablando de tres cosas diferentes:

La primera acepción y la más frecuente entiende el *sentido* como apetito. En este caso se está refiriendo a la parte inferior del hombre y abarca todo lo que está relacionado con los sentidos corporales. Sin embargo, Fernando Urbina apunta otro nivel de significación muy interesante. Él entiende que Juan de la Cruz utiliza el término de una forma muy original, en el sentido psicoanalítico de *fijación* entendido este como “una posibilidad en el desarrollo psíquico que tiene una función inmovilizadora del dinamismo afectivo, deteniéndolo en una etapa infantil y comprometiendo así, gravemente, el equilibrio, expansión y plenitud de la vida” (Urbina, 1982, p. 34). Afirma este autor que en Juan de la Cruz el *apetito* tiene “una

función paralizadora de la potencia afectiva reteniéndola en una etapa que el autor llama con frecuencia con la metáfora de la infancia” (Urbina, 1982, p. 34).

En una segunda acepción, puede estar hablando de sentido como aptitud del hombre para “percibir, por medio de determinados órganos corporales, las impresiones de los objetos externos” (García Palacios, 1992, p. 35). En este sentido, Juan expresa “El modo de ser conocer y saber [el alma] sea por los sentidos” (2S 17, 3).

La tercera acepción implicaría un entendimiento o razón en cuanto a que discierne las cosas

(...) todos los grados y artículos que ella tiene son secretos y escondidos a todo sentido y entendimiento. Y así, se quedo ella a oscuras de toda lumbre de sentido y entendimiento, saliendo de todo límite natural y racional para subir por esta divina escala de la fe, que escala y penetra hasta lo profundo de Dios (2S 2, 1).

Fernando Urbina añade una cuarta acepción: “Un estado o situación existencial, un régimen de actividad espiritual que forma una etapa en el movimiento del espíritu hacia su plenitud con Dios” (Urbina, 1982, p. 32). La operación propia del sentido utilizado con este significado es la meditación, en oposición a la contemplación que es propia del espíritu. Este par de opuestos sentido - espíritu, en Juan puede ser entendido en el sentido clásico de la antropología escolástica (como las dos partes del alma), o en un sentido algo más profundo, que en palabras de Urbina “apunta a una situación existencial, a unas etapas de la experiencia interior” (Urbina, 1982, p. 31).

Así mismo, Juan distingue entre sentidos internos y externos. Los externos se corresponden con los sentidos habituales, oído, vista, gusto, olfato y tacto. Los internos

se refieren a la fantasía, la imaginativa (o imaginación) y la memoria “en los cuales se colocan y recogen las fantasías e imaginaciones y formas de las cosas” (García Palacios, 1992, p. 35). Pero además, cuando habla de los sentidos interiores también puede estar refiriéndose a un único sentido interno y globalizador: el sentido común, entendido como “La facultad interior, que segun los mas de los Philósophos reside en la substancia medular del cerebro, en la qual se reciben, è imprimen todas las especies, è imagines de los objetos, que envian los sentidos exteriores. Lllamanle tambien sentido interior, è imaginativa, y algunos juzgan que reside en el corazón” (Real Academia Española de la Lengua, 1739).²

Veamos un poco más en detalle los tres sentidos interiores.

Fantasía: podemos encontrar una definición bastante cercana al concepto que manejaría Juan de la Cruz en el Diccionario de Autoridades de la RAE. En él se define *Phantasía* como “La segunda de las potências que se atribuyen al alma sensitiva o racional, que forma las imágenes de las cosas. Es voz Griega, que vale imaginación. Latín. *Phantasia*” (Real Academia Española de la Lengua, 1737). En Juan de la Cruz la fantasía parece funcionar como puente entre los sentidos exteriores y el entendimiento: los sentidos exteriores aprehenden los objetos que quedan depositados en la fantasía (2S 16, 2). También es posible ver representadas en la fantasía imágenes que no han tenido que pasar o ser aprehendidas por los sentidos. Son las imágenes que envía Dios o el demonio de forma sobrenatural; podemos encontrar referencia a este aspecto en 2S 16, 3 y mayor explicación 2S 12, 3.

Imaginación: la definición que da el Diccionario de Autoridades es la siguiente: “Potencia con que el alma representa en la phantasia algún objeto. Latín. *Imaginatio*,

que es de donde viene” (Real Academia Española de la Lengua, 1734). En Juan de la Cruz encontramos claras referencias a la imaginación en 2S 16, 2; LIB 3, 69; y LIA 3, 60¹⁶⁹. En la época de Juan es probable que fuera comprendida como “sentido interior que, según Martín Alonso forma, reproduce, asocia o combina las imágenes, que es prolongación y complemento de los sentidos, las imágenes son residuos permanentes de las sensaciones” (García Palacios, 1992, p. 59). Para Juan de la Cruz parecen suponer, tanto la imaginación como la fantasía, “la puerta y entrada para el alma y, como habemos dicho, viene el entendimiento a tomar y dejar como a puerta o plaza de su provisión” (2S 16, 4). En este sentido es interesante la relación con el concepto de imaginación que se maneja en la psicología de lo complejo. Sirva como síntesis lo expuesto por Bernardo Nante:

(...) el concepto de imaginación creadora torna al ejercicio consciente de la imaginación, —es decir, asistido por la cooperación comprometida del yo-consciente— en un proceso de espiritualización que subyace en la vida misma del alma y de todo lo viviente. Así, para decirlo en términos neoplatónicos, este espíritu imaginativo (*pneuma phantastikón*) opera en todos los seres vivientes tornando sus acciones en un despliegue de esa potencia imaginativa que, por una parte, los mantiene en su ser y, por la otra, los mueve de acuerdo con su propia potencialidad. Todos los seres vivientes siguen este orden impuesto por (o «a través de») el espíritu imaginativo; solo el hombre es capaz de interferir o alentar este proceso fundamental.

169. Otras referencias pueden encontrarse en 3S 13; 3S 12, 1; CA 31, 2 y 1N 9, 8.

La imaginación, así entendida, es la forma que tienen las funciones superiores de la psique de comunicarse y asumir o conducir a las inferiores, aunque esto mismo sea, quizá, resultado —como se dijo antes en clave neoplatónica— de una unidad previa abarcadora; en suma, de un espíritu imaginativo que orienta y abarca las funciones superiores e inferiores de la psique. De hecho, es la llamada ‘función trascendente’ —en términos junguianos— la que torna esto explícito en el proceso de individuación (Nante, 2011a, p. 182).

Memoria: de nuevo el Diccionario de Autoridades nos proporciona una definición adecuada: “Una de las tres potencias del alma, en la qual se conservan las especies de las cosas passadas, y por medio de ella nos acordamos de lo que hemos percebido por los sentidos. Reside esta potència en el tercer ventrículo del cerebro, donde los espíritus vitales imprimen las imágenes o figuras de los objetos que entran por los ojos o por los oídos. Es voz puramente Latina *Memoria, ae*” (Real Academia Española de la Lengua, 1734). En Juan de la Cruz podemos encontrar la memoria en dos acepciones. La primera como potencia o actividad del recuerdo. La segunda acepción tiene una cercanía importante con el uso que hace de fantasía “Porque este sentido de la fantasía, junto con la memoria, es como un archivo y receptáculo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles” (2S 16, 2). Aquí se refiere a ella como potencia, pero en el contexto podemos apreciar que en realidad está refiriéndose a un sentido interior. Otras referencias podemos encontrarlas en 3S 15 o en 3S 2, 14.

Potencias.

Según el Diccionario de Autoridades, las tres potencias del alma en el planteamiento tradicional escolástico son “las tres facultades del alma, de conocer, querer, y acordarse: que son entendimiento, voluntad, y memoria. Latín. *Potentiae, arum*” (Real Academia Española de la Lengua, 1737). Para Juan de la Cruz el término *potencia* es empleado en tres acepciones distintas:

La primera como facultad para ejecutar alguna cosa o producir algún efecto. La segunda como capacidad pasiva para recibir el acto. La tercera entendiéndola como fuerza o poder. Él utiliza fundamentalmente la primera acepción. En este sentido es muy interesante lo que afirma André Bord:

La palabra potencias tiene dos significados diferentes. En sentido amplio, todas las fuerzas del hombre, tanto sensoriales como espirituales (2S 14,6), pertenecen a las dos partes (porciones) del alma: la superior y la espiritual (2N 24,1-2); es decir, el sentido y el espíritu (2S prol., 6) o la sensualidad (sensualidad 1N 4,2) y la parte racional (CB 16,10). En un sentido más estricto, las potencias se refieren a los tres poderes de la mente: entendimiento, memoria y voluntad¹⁷⁰ (Bord, 1971, pp. 71-72).

Decíamos que esta cita es interesante porque pone de manifiesto dos elementos distintos. El primero es que Juan se adscribe, en lo que a las potencias se refiere, a la

170. Le mot potencias a deux sens différents. Au sens large, ce sont toutes les forces de l'homme aussi bien sensibles que spirituelles (2S 14, 6), qui appartiennent aux deux parties (porciones) de l'âme: la partie supérieure et spirituelle (2N 24, 1-2); autrement dit, le sens et l'esprit (2S prol., 6) ou encore la sensualité (sensualidad 1N 4, 2) et la partie rationnelle (CB 16, 10). Dans un sens plus strict, potencias désigne les trois puissances de l'esprit: entendement, mémoire, volonté.

tradición tripartita agustiniana sobre el alma (a la que también se ha adscrito Teresa de Jesús). El segundo, que en muchas ocasiones encontraremos a la *memoria* como una función del *entendimiento*.

En cuanto a la concepción de potencia, aunque admite su división en las tres manifestaciones que acabamos de expresar, difiere de san Agustín en el concepto en sí. Para Juan de la Cruz, el alma actúa a través de sus potencias “a esas tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad (...) por medio de ellas y en ellas siente y gusta el alma profundamente las grandezas de la sabiduría y excelencias de Dios” (LIB 3, 69), mientras que para san Agustín el alma *es* esas tres potencias. No obstante, esto parece ser así sólo para el hombre viejo, cuya alma está vuelta hacia lo sensible. En cambio, en los estadios más avanzados del proceso transformativo, parece que sólo toma en consideración a dos de ellas: “Y este encendimiento de amor con unión de estas dos potencias, entendimiento y voluntad, que se unen aquí, es cosa de gran riqueza y deleite para el alma; porque es cierto toque en la divinidad y ya principios de la perfección de la unión de amor que espera” (2N 13, 6). Sin embargo, en otros pasajes de sus obras, por ejemplo en 3S 11, 1 o en 3S 15, 1, volverá a hablar de la memoria en relación a la unión.

Analicemos con un poco más de detalle las tres potencias del alma en Juan de la Cruz.

Entendimiento. Según el Diccionario de Autoridades el entendimiento es “Una de las tres potencias del alma, que (según San Agustín) es aquella virtud que entiende las cosas que no vé. Y más claramente, es una potencia espiritual y cognoscitiva del alma racional, con la qual se entienden y conocen los objetos, así sensibles como no

sensibles, y que están fuera de la esfera de los sentidos. Viene del Latino *Intellectus*” (Real Academia Española de la Lengua, 1732). Juan de la Cruz se refiere al entendimiento como potencia desde el capítulo 8 del libro segundo de *Subida* hasta casi el final. Más concretamente, aparece como potencia que permite al alma interpretar lo aprehendido mediante los sentidos: “habiéndolas recibido por vía de los cinco sentidos, o, como decimos, sobrenaturalmente; así, las representa al entendimiento, y allí el entendimiento las considera y juzga de ellas. Y no sólo puede eso, mas aun puede componer e imaginar otras a semejanza de aquellas que allí conoce” (2S 16, 2). Para Juan, el entendimiento es purgado mediante la virtud teologal de la fe.

Voluntad. Según el Diccionario de Autoridades, la voluntad es “Una de las Potencias del Alma, que tiene por objeto el bien conocido, cuyos actos son el querer, y no querer. Es del Latino Voluntas” (Real Academia Española de la Lengua, 1739). En Juan de la Cruz, la voluntad es la potencia del alma que le permite al sujeto dirigirse a los objetos para desearlos. La voluntad es una potencia tan importante para Juan que afirma lo siguiente: “La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad” (3S 16, 2). La voluntad es entendida, por tanto, como pasión y acción y es en esta dimensión profunda del hombre, en su corazón, que debe ser purificado del egoísmo, de posesividad, de voluntad de poder, de crispación y de miedo “Sólo entonces podrá desarrollarse el ímpetu profundo del espíritu, con su riqueza creadora, su capacidad de dar y la alegría del amor” (Urbina, 1982, p. 63). Esta potencia del alma es purgada mediante la caridad¹⁷¹. Como dice

171. En el Diccionario de San Juan de la Cruz se dice que la caridad es amor “es un amor-personal, que tiende a la unión con el amado. (...) Abre al hombre a Dios, en una íntima

Fernando Urbina “la liberación de las ataduras a los gustos de la voluntad libera la operación del amor. La tensión del deseo no debe quedar detenida en gustos limitados, ha de atravesarlos libremente siempre tendida hacia su objeto infinito” (Urbina, 1982, p. 46). Por tanto, el trabajo sobre la voluntad en Juan de la Cruz no tiene nada que ver con la destrucción. Tiene que ver con independizar la energía, atada habitualmente en el hombre al egoísmo, a la ambición de poder o al miedo, para liberar la misma potencia del amor. En definitiva, liberar la energía *eros* de sus ataduras.

Memoria. Juan la entiende como la facultad del hombre para adueñarse de las cosas pasadas viviéndolas en presente. Para él la purificación de la memoria exige sacarla “de sus límites y quicios naturales y subiéndola sobre sí, esto es, sobre toda noticia distinta y posesión aprehensible, en suma esperanza de Dios incomprensible” (2S 2, 3). Si como veremos en unos momentos, tomamos el entendimiento como la facultad del alma que permite al *sujeto* volverse hacia el *objeto* para conocerlo, la memoria permite al *sujeto* el acercamiento a todo lo que este ha vivido con anterioridad para tenerlo en el presente e incluso proyectarlo hacia el futuro. Es la potencia que convierte al hombre en un ser histórico, con pasado y futuro, pero que vive en el presente: “(...) la memoria, por donde el alma obraba en tiempo; y así, la deja en olvido y sin tiempo” (2S 14, 11). Unas líneas más adelante, contrapone el alma a lo divino en esta dimensión temporal “porque ha estado unida en inteligencia pura, que no está en tiempo” (2S 14, 11). En el estado de unión se entra en esa dimensión atemporal. El

relación personal y derriba las barreras que hacen imposible la comunión entre un hombre y otro” (Pacho, 2009, p. 278)

riesgo para el hombre es mantenerle aferrado al pasado. Juan entiende que la virtud teologal necesaria para purgar la memoria es la esperanza.

En definitiva, el proceso transformativo sobre las potencias es expresado por Juan de la siguiente manera:

Porque el entendimiento, que antes de esta unión entendía natural[mente] con la fuerza y vigor de su lumbre natural por la vía de los sentidos corporales, es ya movido e informado de otro más alto principio de lumbre sobrenatural de Dios, dejados aparte los sentidos; y así se ha trocado en divino, porque por la unión su entendimiento y el de Dios todo es uno.

Y la voluntad, que antes amaba baja y muertamente sólo con su afecto natural, ahora ya se ha trocado en vida de amor divino, porque ama altamente con afecto divino, movida por la fuerza del Espíritu Santo, en que ya vive vida de amor; porque, por medio de esta unión, la voluntad de él y la de ella [ya] sola es una voluntad.

Y la memoria, que de suyo sólo percibía las figuras y fantasmas de las criaturas, es trocada por medio de esta unión a *tener en la mente los años eternos* que David dice (Sal. 76, 6) (LIB 2, 34).

Por tanto, en Juan de la Cruz se pasa del hombre viejo “que es el uso de las potencias: memoria, entendimiento y voluntad, ocupado y empleado en cosas de siglo, y los apetitos en cosas de criaturas. Todo lo cual es ejercicio de vida vieja, la cual es muerte de la vida nueva” (LIA 2, 29) al hombre nuevo, que es vida nueva “que es la espiritual (...) cuando ha llegado a perfección de unión con Dios (...), todos los apetitos

del alma y sus potencias y las operaciones de ellas, que eran de suyo operación de muerte y privación de la vida espiritual, se truecan en divinas” (L1A 2, 29).

El proceso mediante el cual uno se transforma de hombre viejo a hombre nuevo (ver figura 8) es la *Noche*, que deja a las potencias y a los sentidos en vacío y desnudez, oscurecidas e inhabilitadas, convertidas en nada, con el objeto de alcanzar ese “recogimiento quieto que todo espiritual pretende, en el cual cesa la operación de las mismas potencias” (L1A 3, 44). Después de este sosiego, se alcanzará el momento en el cual “el alma unida resplandece con sus potencias, memoria, entendimiento y voluntad, ya esclarecidas y unidas en estas noticias amorosas (L1A 3, 9).

Juan plantea un proceso dinámico que va pasando, como en espiral, desde lo más exterior a lo más interior. El proceso comienza con la purgación de todo lo que tiene que ver con lo sensitivo, pero no se trata de una purgación en el sentido de eliminación o rechazo de los sentidos, sino de una re-formación, porque los desórdenes tienen su raíz en el espíritu a un nivel mucho más profundo. Se trata de reeducar el uso que se hace de los sentidos para vivir de una manera sana los aspectos sensibles sin renegar de ellos. A medida que los aspectos más exteriores (sentidos) se van *purgando* se profundiza en el trabajo sobre los aspectos relativos al espíritu (base de los hábitos buenos y malos). En realidad, implica la capacidad de afrontar la responsabilidad sobre el propio ser, es decir, comenzar un profundo trabajo de introspección y autoconocimiento.

(...) la áspera y dura purgación del espíritu que les espera; porque en ella se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma, espiritual y sensitiva, porque

la una nunca se purga bien sin la otra, porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu; de donde la noche que habemos dicho del sentido más se puede y debe llamar cierta reformatión y enfrenamiento del apetito que purgación; lo cual es porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos buenos y malos; y así, hasta que estos no se purgan, las rebeliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar (2N 3, 1).

Este proceso dinámico, por tanto, se “desarrolla como fruto de la tensión entre dos opuestos extremos: el alma y Dios” (García Palacios, 1992, p. 15), plantea en definitiva una macroestructura dualista. De hecho, en Juan de la Cruz encontramos varias dualidades significativas, la que acabamos de comentar: alma-Dios, luz-oscuridad, arriba-abajo, pureza-impureza, fuerza-flaqueza, divino-humano, grandeza-miseria, sentido-espíritu. Dice García Palacios:

Hemos visto ya al analizar el sistema conceptual del conocimiento sanjuanista cómo todo ese proceso místico nace de una tensión entre dos extremos no enfrentados, sino complementarios, pues uno es el fin y el complemento perfecto del otro. Esta tensión, formulada léxicamente mediante la construcción frecuente de antítesis, se refleja en el caso que nos ocupa en este apartado, en la dicotomía ‘sentido/espíritu’ (1992, pp. 36- 37).

El objetivo último de este proceso en términos sanjuanistas es:

La razón de por qué son necesarios estos trabajos para llegar a este estado es que, así como un subido licor no se pone sino en vaso fuerte, preparado y purificado, así esta altísima unión no puede caer en alma que no sea fortalecida con trabajos y tentaciones, y purificada por tribulaciones, tinieblas y aprietos; porque por lo uno se purifica y fortalece el sentido y por lo otro se adelgaza y purifica y dispone el espíritu (LIB 2, 25).

Esta visión del hombre y de la necesidad de transformación necesaria para su evolución psíquica, está intimamente ligado al *proceso de individuación* junguiano. Mas aún, al igual que este último, no explicita unos pasos generales aplicables a todo el mundo, ni un tiempo concreto de realización. Es más bien una descripción genérica de un proceso que en cada individuo acaba plasmándose de una manera concreta en un tiempo concreto.

El principio del proceso se sitúa en un momento en el que el individuo aún no tiene un claro autoconocimiento de sí, para ir avanzando hacia una profundidad que es única para cada ser humano. En este sentido, Jung aporta una distinción y hondura sobre el auténtico autoconocimiento que estaría muy relacionada con lo que Juan de la Cruz plantea.

Suele confundirse el «autoconocimiento» con el conocimiento de la propia personalidad yoica consciente. Cualquiera que tenga consciencia del yo cree naturalmente conocerse a sí mismo. Pero el yo sólo conoce sus propios contenidos, no lo inconsciente con los suyos. El hombre mide su autoconocimiento según el conocimiento medio de su entorno social sobre sí

mismo, no según las circunstancias psíquicas reales, que en su mayor parte permanecen ocultas (Jung, 2001, prf. 491).

Juan de la Cruz describe la importancia de este autoconocimiento en *Noche* de la siguiente manera: “y ya puesta en estroto traje de trabajo, de sequedad y desamparo, oscurecidas sus primeras luces, tiene más de veras éstas en esta tan excelente y necesaria virtud del conocimiento propio, no se teniendo ya en nada ni teniendo satisfacción ninguna de sí” (2N 12, 2) o en *Cántico*: “en lo cual consiste el ejercicio del conocimiento de sí, que es lo primero que tiene que hacer el alma para ir al conocimiento de Dios” (CB 4, 1).

Pero además del autoconocimiento, el proceso que propone Juan de la Cruz implica algo más, un cambio radical de la percepción de lo real y por tanto de lo importante. Implica un salto de un estado infantil de la mente en el que toda realidad se ciñe a lo exterior, en palabras de Juan al mundo, a un estado de madurez psíquica del sujeto en el que las prioridades cambian sustancialmente. En la mayor parte de los casos, este momento de cambio se desencadena por la *crisis de la mitad de la vida* definida por Jung.

El encuentro con Dios requiere una ruptura de nivel, un autotrascendimiento y descentramiento de sí mismos, y a ellos van dirigidos, por ejemplo, las noches del sentido y del espíritu descritas por San Juan de la Cruz. Los místicos son los primeros y más radicales críticos de la religión entendida como proyección humana o neurosis infantil (Amenguual, 2011, p. 40).

Por tanto, este es el momento de introducir los conceptos de Noche que Juan desarrolla en sus textos en prosa.

Noches.

Como ya sabemos Juan de la Cruz comienza a escribir tras su experiencia de carcel, que supuso para él una experiencia de soledad total. Jung afirma que cuando alguien está demasiado solo “pierde la relación con el hombre colectivo en sí mismo y habla sobre materias que están por encima de los demás” (Jung, 2019, p. 129). Eso puede traducirse en la pérdida del lenguaje colectivo. Podemos pensar que a Juan de la Cruz le pasó algo parecido: “se trasladó a una esfera solitaria, después descubrió algo nuevo, que uno solo puede descubrir en soledad, y trató de transmitir ese nuevo mensaje a través de un lenguaje que era absolutamente nuevo y extremadamente difícil” (Jung, 2019, p. 129). Mediante la utilización de un lenguaje poético, repleto de imágenes de lo *inconsciente colectivo*, Juan trata de transmitir aquello que ha descubierto en soledad. Más tarde, ya sabemos que tratará de articularlo y darle una forma más comprensible en su prosa, elaborando una forma de trabajo que pueda ser utilizada por las comunidades religiosas de su orden¹⁷². No obstante, es necesario dejar constancia de que Juan nunca llega a describir un sistema o método de trabajo como tal. Al igual que Jung, describe

172. Primero escribirá *Subida del Monte Carmelo*, en el que se propone explicar verso a verso los contenidos del poema. En los tres libros que la componen sólo llegará a analizar la primera estrofa y muy escuetamente la segunda. El segundo texto, conocido también por *Comentario a Noche Oscura*, llamado por Juan *Declaración de las canciones del modo que tiene el alma en el camino espiritual para llegar a la perfecta unión de amor con Dios, cual se puede en esta vida. Dícese también las propiedades que tiene en sí el que ha llegado a la dicha perfección, según en las canciones se contiene*, desglosado en dos libros, volverá a comentar las dos primeras estrofas y enunciará la tercera. Como puede apreciarse, de las ocho estrofas compuestas por el autor, sólo llegará a explicar las tres primeras.

un proceso que cada individuo tendrá que adaptar y hacer suyo pues el camino de la *individuación* es personal e intransferible. Es más, queremos enfatizar, especialmente, el término *proceso* entendido como un camino o dirección que se propone y que no puede reducirse al concepto de sistema. No es algo metódicamente reglado ni aplicable a cualquier sujeto que lo acometa. Es un camino de trabajo y de perfeccionamiento del individuo, que no termina nunca y que le es único, dado que sus experiencias internas y externas también lo son. Jung está hablando de ello cuando dice:

Hay caminos que conducen a las cercanías de la experiencia, pero uno debería cuidarse de llamarlos “métodos”, porque ese título tiene efectos mortíferos para la vida y porque, además, el camino con el que acceder a la experiencia no es en absoluto un artificio, sino una osada aventura que sólo tendrá un buen fin de colaborar sin reservas en la empresa todos los aspectos de la personalidad (Jung, 2008).

En términos generales, Juan de la Cruz lo describe de la siguiente manera:

(...) para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios, según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste, pues, en recreaciones y gustos y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior (2S 7, 11).

Lo primero que nos llama la atención es el reconocimiento, con bastante serenidad, de que el proceso que lleva a la unificación no es placentero en absoluto, más bien lo contrario. Es descarnado, doloroso y tiene que trabajarse a dos niveles de profundidad diferentes. El sensitivo y el espiritual, son las denominadas noche oscura del sentido y noche oscura del espíritu. Si llevamos este argumento al proceso psicoterapéutico, podremos entenderlo mejor. La mayor parte de las personas que llegan a consulta vienen con una demanda clara y concreta, quieren dejar de sufrir. Este es el sino de nuestro tiempo, que el proceso de “cura”, sea rápido, no cueste esfuerzo, y nos permita no sentir dolor, angustia o ansiedad. Lamentablemente la realidad es muy diferente y mucho más compleja. El alma ha de pasar por un proceso de transformación que para Juan es la experiencia de Noche.

En el libro primero de *Subida del Monte Carmelo*, Juan nos dice sobre el alma “Y esto fue dichosa ventura, meterla Dios en esta noche, de donde se le siguió tanto bien, en la cual ella no atinara a entrar, porque no atina bien uno por sí solo a vaciarse de todos los apetitos para venir a Dios” (1S 1, 5). En esta cita vemos como el propio Juan es consciente de que a ese proceso transformador no se va de forma voluntaria, sino que se es llevado por el rapto de Hades (Dios). Y en el libro segundo de Noche afirma: “Que como el divino embiste a fin de [cocerla y] renovarla para hacerla divina, desnudándola de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y decuece, la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar

digiriéndose, padeciendo estas angustias como Jonás en el vientre de aquella marina bestia (Jon 2, 1). Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la [espiritual] resurrección que espera” (2N, 6, 1).

Lo anterior apunta a un proceso de maceración para que la sustancia psíquica adquiriera un nuevo valor. Y ese proceso es terrible y tenebroso, doloroso a fin de cuentas, y exige una fe profunda en la sabiduría del propio *Sí-mismo* para dejarse hacer. Al final todo comienza por una insatisfacción con aquello que se conoce, un punto de inflexión en el que los acontecimientos exteriores le obligan a bajar y a permanecer en los infiernos. Posiblemente, el propio Juan se sorprendiera al hacerse consciente de que es en el infierno donde el hombre encuentra a Dios, pero no un encuentro intelectual, sino una experiencia de unión. Un matrimonio místico.

Y el proceso continua con un no hacer *yoico*, similar al no hacer zen. Es un reconocimiento humilde de que el *yo* no tiene la fuerza, la consistencia, ni la visión necesarias para la sanación propia, que necesita del vínculo con el *Sí-mismo* (y nótese que hablamos del vínculo) para constituirse en el tándem que permite la sanación del individuo. Ese tándem actúa mediante las imágenes oníricas (los sueños divinos que dirían los griegos o las imágenes sobrenaturales de las que habla Juan de la Cruz). “... Así, en el santuario de Asclepio, las enfermedades cesan merced a los sueños divinos; gracias al orden de las apariciones nocturnas, la ciencia médica se ha construido a partir de sueños sagrados” Jámblico, *De Mysteriis* (3,3) en (Siruela, 2011, p. 93).

Por tanto, Juan y Jung nos plantean un proceso completamente diferente al que estamos acostumbrados en las sociedades modernas. Es lento e implica bajarse de la

inflación del yo en la que vivimos instalados para dar protagonismo a esa extraña parte psíquica llamada *Sí-mismo*, que es colectiva e individual (paradójica), desnudándonos del *yo* (pero sin perderlo). Juan habla de desasirse de los apetitos sin perder la identidad, pero no se trata de una renuncia o negación de los instintos o deseos sino de un desapego a los mismos. Esto, tácitamente, supone su reconocimiento y sostenimiento por parte de un *yo* enraizado y establecido que tiene la energía suficiente para mantener la polaridad con el *Sí-mismo*.

Obviamente, ese proceso genera enormes resistencias por parte del individuo (el *yo*) que no está acostumbrado a ceder el control a espacios con los que no se relaciona habitualmente (*Sí-mismo*). Espacios que, por otro lado, hacen demandas extrañas, fuera del orden cotidiano, de los valores imperantes... demandas que tienen más que ver con la propia individualidad en un sentido mucho más profundo.

Esas demandas llevan al sujeto a esa “viva muerte de cruz (...) interior y exterior” de la que habla Juan. Cuando uno se decide a seguir ese camino, a alterar el concepto de *real / realidad* otorgando el papel que realmente corresponde a la esfera de lo psíquico, ya no *pertenece* al mundo, vive en él, sabe vivir en él, pero no le pertenece. Se convierte, en el peor de los casos, en un paria incomprendido por aquellos que le rodean. En el mejor, en alguien que ha aprendido el arte del disfraz y de nadar entre dos aguas. Las más de las veces en ambas cosas.

En este proceso que propone Juan, no hay más paz que la que se encuentra en el abandono “el rostro recliné sobre el Amado”. Esto significa cejar en la lucha interna y externa para, por un lado, dejar de resistirse a las demandas de algo más fuerte que uno

mismo y que le *exige* en términos inexcusables un camino a seguir (cruz interna) y, por otro, dejar de intentar ser comprendido y valorado por un entorno que, la mayoría de las veces, se convierte en hostil (cruz externa). Solo entonces se encuentra el sosiego en medio de las tinieblas, la paz del que es capaz de entender la vida y la abraza con su extraña y brutal belleza: decidir dejar “mi cuidado / entre las azucenas olvidado”.

Por tanto, las personas que vienen a consulta no van a dejar de sufrir o de sentir ansiedad, angustia, miedo, etc. en el sentido que, inicialmente, buscaban. Aprenderán a convivir con su malestar y con su angustia y a sostenerlos permaneciendo crucificados, así como, en el mejor de los casos, a desarrollar la función creativa de la psique.

La meta de su terapia [de C. G. Jung] consistía en hacerle entender al paciente el sentido de su vida, de su sufrimiento y de su auténtico ser, procurando arrojar luz sobre las funciones naturales del alma. Desde esta perspectiva, la curación depende del vínculo fecundo que existe entre el elemento espiritual de la conciencia y el alma (o inconsciente profundo), ya que tanto la enfermedad como su remedio tienen la misma causa (Siruela, 2011, p. 92).

El proceso que Juan nos plantea, comienza por un desasimiento y Noche Oscura de la fe. Al final la psique plantea una unión entre dos instancias, una perteneciente al espíritu de este tiempo¹⁷³, al ritmo, a la realidad, y sujeta a las leyes de lo cotidiano; esta instancia es el *yo*, centro desde el que se regula la vida consciente. Y una perteneciente al espíritu de la profundidad, que está sujeto a sus propias leyes, y que reside en su

173. el espíritu de este tiempo y el espíritu de la profundidad, aparecen en el *Libro Rojo* de Jung

propia realidad. Es paradójica e incomprensible desde el punto de vista del *yo*, porque es colectiva pero, al mismo tiempo, profundamente individual. Está dentro pero está fuera, lo es todo pero no es nada. Esta instancia es el *Sí-mismo*, el centro de la personalidad total. Y en el medio, como elemento que permite la traducción de lenguajes muy diferentes, se sitúa el alma sanjuanista.

La vivencia sólo desde el *yo* ha despojado al hombre del sentido vital y casi podríamos afirmar que de desarrollo moral, lo que plantea dos consecuencias. Por un lado, el desarrollo de todo tipo de trastornos neuróticos, expresión de un retorno hacia el mundo externo al sujeto y hacia soluciones no comprometidas por su parte: “Doctor, deme una pastilla o haga algo con su varita mágica para que desaparezcan la angustia, las fobias, el miedo, la tristeza... pero no me plantee nada que implique tener que reflexionar o cambiar cosas de mi vida” y tras recaer una y otra vez afirmar que la terapia no sirve para nada. Se trata de una huída hacia delante, que sin embargo profundiza cada vez más el problema.

En el mismo centro de la psique total del individuo y, mediante esas mismas neurosis, en el lenguaje de las imágenes, en los propios sueños, surge una llamada desde nuestro núcleo central, el *Sí-mismo*. Una llamada que supone la entrada al extraño mundo de la realidad interior: el inframundo.

Para que sea posible escuchar y comprender lo que esa extraña voz nos plantea y vivir desde un punto de equilibrio (siendo conscientes de que el estado de equilibrio es transitorio, no es un estado permanente), hemos de iniciar un proceso de derribo y desescombros de lo que se ha estado haciendo desde y por la mente consciente. Este

proceso no puede realizarse ni fundamentarse solamente desde el logos, ha de convergerse hacia la participación del *eros*. Como dice Juan de la Cruz, no es con el intelecto sino con el amor que puede llegarse al matrimonio místico.

Ese proceso de derribo comienza por el desasimiento. Este es el punto de partida, el no apego al mundo de la experiencia sensorial, exterior e interior. No es posible escuchar la voz de la profundidad cuando la mente consciente vaga sin control por el mundo de las *realidades imaginadas*. Hay que encontrar el silencio que abre el espacio y la disposición. Este parar produce en el sujeto individual la sensación de que, como dice Edith Stein, se le ha quitado el suelo bajo los pies. Se acaba de entrar en el oscuro mundo de la fe¹⁷⁴. Uno no es capaz de ver intelectualmente hacia dónde se dirige, ni por donde le lleva el camino que acaba de emprender, pero ha de confiar en que lo necesita, y por tanto, tomar la decisión de seguir hacia delante. Es una decisión que se toma a oscuras. Así que el individuo se enfrenta a una triple noche. La noche de no saber dónde se encuentra; la noche de no saber por dónde va y la noche de no saber hacia dónde va. Este es el proceso que describen nuestros autores, y que en el caso de Juan de la Cruz puede verse en el esquema del proceso sanjuanista de la figura 10.

A efectos de una mejor comprensión del proceso descrito en el esquema anterior, podríamos distinguir tres fases en la experiencia mística, todas ellas iniciadas mediante la acción purgativa de Dios sobre el alma (considerada como agente pasivo¹⁷⁵). La

174. Recuérdese que no estamos hablando en un sentido confesional.

175. Cuando Juan de la Cruz se refiere a las noches pasivas, no piensa en el individuo como un sujeto absolutamente pasivo. Se refiere a una noche pasiva porque el sujeto, entendido como yo, ni la elige, ni tiene ningún tipo de control sobre los estados emocionales que esta le produce. Pero también lleva implícito un papel activo por parte del individuo dado que para que se pueda obrar en él esta noche, ha de adoptar

primera fase es preparatoria, y aquellos que se encuentran en este periodo son denominados principiantes o personas que atraviesan las noches (activa y pasiva) del sentido. En ellas los sentidos del alma son concienzudamente purgados, mediante el trabajo sobre los siete pecados capitales con las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad). Sin embargo, dichas noches no son consideradas propiamente como tales, sino como un proceso necesario, en términos sanjuanistas, para acomodar el alma al espíritu (según Juan es el proceso más común para la mayor parte de los individuos).

Una vez atravesada esa fase (las noches activa y pasiva del sentido), el principiante se convierte en *aprovechado* dando lugar a la siguiente fase o noche activa y pasiva del espíritu. En ellas el aprovechado purga su alma de toda su actividad espiritual para que la pura luz del amor espiritual de Dios pueda guiarla en su subida de los diez escalones de la *scala mystica*, a través de las etapas de más y más ardiente y elevado amor de Dios, hasta la unión final, en que el alma completa se adapta a Dios. Este proceso, emprendido solo por muy pocos, es realmente el que prepara al hombre para la unión, en la que el aprovechado se convierte en *perfecto*. Evidentemente estas fases no son del todo secuenciales, son interdependientes y, en cierto sentido, ocurren en paralelo. Vamos a profundizar un poco más en cada una de dichas noches. Comenzamos por la *Noche Activa del Sentido*.

una actitud de aceptación que le proporciona la suficiente apertura para permanecer crucificado sin escapar de esa enorme tensión.

Noche activa del sentido.

Esta noche supone un cambio en la actitud fundamental desde la que el propio sujeto percibe el mundo. Vivir en el mundo “pero no ser del mundo” (Jn 17 11-16). Juan lo explica con claridad en el libro primero de *Subida* “(...) no tratamos aquí del carecer de las cosas, porque eso no desnuda el alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja el alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga” (1S 3, 4). Es algo parecido al no apego budista. En nuestro caso, un desapego a la centralidad del *yo*, ese distanciamiento del *yo* como única estancia desde la que vivir y percibir, que nos mantiene esclavos del mundo sensorial. El *Sí-mismo*, como ya comentamos, obedece a otra ley, tiene otras disposiciones que, a veces, demandan lo opuesto, o al menos entran en contradicción con el *yo* y su ley. La necesidad de uno en oposición a la necesidad del otro. ¿Cómo resolver la tensión? Desde la psicología de lo complejo el planteamiento es diferente: no hay que resolver la tensión, hay que sostenerla.

El primer paso para entrar en ese nuevo y extraño mundo consiste en salirse de la esclavitud de lo cotidiano, en el sentido de romper el marco de realidad de lo ordinario. Comprender que en la psique hay instancias que no se rigen, y no pueden regirse, por la ley de la conciencia solar. Que eso que queda fuera de la ley del *yo* es tan real como lo que queda dentro. La libertad de aceptar en profundidad que lo que tan claramente ven mis ojos puede no ser real y que lo que no ven sí puede serlo y saber diferenciar el estrato psíquico al que corresponde cada ámbito de realidad; esto constituye el principio del camino. Y en cierto sentido es una operación activa del sujeto. Uno quiere entrar ahí. En palabras de nuevo de Juan, tomar la propia cruz y

entregarse a la crucifixión, porque se convierte en alguien extraño, ajeno al común de los mortales, y entra en el espacio de soledad que caracteriza el *proceso de individuación*.

Entre la entrada a la noche activa del sentido y la noche pasiva, podemos apreciar que existe un movimiento doble, en dos sentidos, hacia el centro (ver Figura 11). Es un proceso tremendamente similar al manifestado por la *función trascendente* junguiana. Siempre hay que recordar en este punto que el *proceso de individuación* no es un proceso finalista. Se producen pequeñas individuaciones a lo largo de la vida.

En relación a ese doble movimiento, de un lado encontramos la *Noche Activa del Sentido* en la que el individuo, *voluntariamente* acepta entrar en el proceso y pone a disposición todos sus recursos para *tomar su cruz*. Acepta la cruz. Pero como dice Edith Stein “Pero con sólo llevar la cruz no se muere. (...) Puede entregarse para la crucifixión, pero no puede crucificarse a sí mismo. Por eso, lo que la noche activa ha comenzado, tiene que ser completado por la *noche pasiva*, es decir, por Dios mismo” (Stein, 2004, p. 243).

Noche pasiva del sentido.

Por tanto, es Dios (*Sí-mismo*) quién hace el movimiento en la *Noche pasiva del sentido*. En palabras de Juan:

Pues de estas imperfecciones tampoco, como de las demás, no se puede el alma purificar cumplidamente hasta que Dios le ponga en la pasiva purgación de aquella oscura noche que luego diremos. Mas conviene al alma, en cuanto [pudiere], procurar de su parte hacer por perfeccionarse, porque merezca que

Dios le ponga en aquella divina cura, donde sana el alma de todo lo que ella no alcanzaba a remediarse; porque, por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina unión de perfección de amor si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro para ella (1N 3, 3). También aparece en el libro tercero de *Subida*: “Y esto va Dios obrando en ella pasivamente, como diremos, *Deo dante*, en la noche pasiva del alma; y así, cuando Dios fuere servido, según el modo de su disposición, la acabará de dar el hábito de la divina unión perfecta” (3S 2, 13).

Dado que el *yo* puede estar dispuesto a abrirse a otra realidad, pero no es capaz del autosacrificio, se hace necesaria la concurrencia del impulso del *Sí-mismo*, que es quién aporta la energía inicial del movimiento y el que sostiene el proceso. “Porque, por más que el principiante se ejercite en mortificar en sí todas sus acciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, puede hasta que Dios lo hace pasivamente por medio de la purgación de la dicha noche” (1N 8, 5).

En esta *noche* el sujeto adquiere la base para poder hacer cierto silencio interior, es más consciente de los propios contenidos de *sombra*, pero ahora ha de enfrentarlos en una manifestación más sutil, quizá podríamos hablar de más arquetípica, más profunda a nivel del *inconsciente*. Juan dice que los siete pecados capitales se trasladan al terreno espiritual.

Como ya comentábamos en la introducción a este apartado, en esta *noche*, “más se puede y debe llamar cierta reformation y enfrenamiento del apetito que verdadera purgación” (2N 3, 1).

Aún podemos ver que en este momento el *yo* sigue estando en un estadio algo infantil, si bien se atisba ya una cierta evolución en la que el *yo* no necesita tanta protección y está aprendiendo a estructurarse. Es por tanto un estadio en el que el equilibrio y el sentido de la realidad del *Sí-mismo*, tienen que verse tentados en el mundo del *yo*. Aquí no hay silencio como tal. Existe la amargura de la experiencia de la incomprensión, de la soledad, del dolor. Aquí y ahora hay que aprender a vivir de nuevo desde un punto de conciencia distinto:

Y así, los deja tan a oscuras, que no saben donde ir con el sentido de la imaginación y el discurso, porque no pueden dar un paso en meditar como antes solían, anegado ya el sentido interior en estas noches, y déjalos tan a secas, que no sólo [no] hallan jugo y gusto en las cosas espirituales y buenos ejercicios en que solían ellos hallar sus deleites y gustos, mas, en lugar de esto, hallan por el contrario sinsabor y amargura en las dichas cosas; porque, como he dicho, sintiéndolos ya Dios aquí algo crecidillos, para que se fortalezcan y salgan de mantillas, los desarrima del dulce pecho y, abajándolos de sus brazos, los veza¹⁷⁶ a andar por sus pies; en lo cual sienten ellos gran novedad, porque se les ha vuelto todo al revés (1N8, 3).

Es relativamente sencillo acallar los apegos y el ruido interior en un retiro, pero hacerlo en lo cotidiano manteniendo constantes las rutinas de trabajo se convierte en algo complicado.

176. Veza: igual que aveza, acostumbra

Algo parecido ocurre en la terapia, cuando un paciente que inicia el proceso comienza a sentirse más estable, más equilibrado, es cuando siente la tentación de abandonar la terapia. Es uno de esos momentos de riesgo. Aún no le ha dado tiempo a fortalecer las estructuras *yoicas* en proceso de maduración y a estabilizar los cambios en su vida. Si no continúa el trabajo, todo el entramado que con tanto esfuerzo se ha construido, se derrumba. En el caso de que continúe con el trabajo, suele entrarse en una fase en la que no parece acontecer nada en la terapia, los pacientes suelen afirmar que no tienen la sensación de estar avanzando. Es como si el propio sistema psíquico necesitara un periodo más allá del ámbito de la conciencia del *yo*.

A veces, durante ciertas crisis vitales, momentos de cambios radicales en el individuo, parece que uno perdiera la capacidad de pensar, analizar, profundizar sobre el sentido de las cosas que le acontecen. Es como si psíquicamente quedara flotando en un espacio de nada sobre el que no hay conciencia. Sin embargo, parece ser un tiempo y un espacio necesarios, en el que algo se mueve psíquicamente en el individuo, pero más a nivel de las capas inconscientes psíquicas.

(...) si a los que esto acaece se supiesen quietar, descuidando de cualquier obra interior y exterior, sin solicitud de hacer allí nada, luego en aquel descuido y ocio sentirán delicadamente aquella refección interior; la cual es tan delicada que, ordinariamente, si tiene gana o cuidado en sentirla, no la siente; porque, como digo, ella obra en el mayor ocio y descuido del alma; que es como el aire, que, en queriendo cerrar el puño, se sale. (...) porque de tal manera pone Dios al alma en este estado y en tan diferente camino la lleva, que, si ella quiere obrar con sus potencias, antes estorba la obra que Dios en ella va haciendo que ayuda;

lo cual antes era muy al revés. La causa es porque ya en este estado de contemplación, que es cuando sale del discurso y [entra en el] estado de aprovechados, ya Dios es el que obra en el ánima, porque por eso, la ata las potencias interiores, no dejándole arrimo en el entendimiento, ni jugo en la voluntad, ni discurso en la memoria (1N9 6-7).

Edith Stein describe este estado como crucifixión “No es ninguna exageración, si llamamos crucifixión a los sufrimientos del alma en este estado” (Stein, 2004, p. 246). La forma de trabajo en este estado es el abandono y la fe.

Una característica particular de esta *noche*, a diferencia de la pasiva del espíritu, es que no es permanente, sino que está constituida de momentos en los que se va haciendo el trabajo de a pocos: “habiendo pasado un rato, o ratos, o días de esta noche y tempestad, luego vuelve a su acostumbrada serenidad” (2N 1, 1).

Al final, estas dos primeras noches proporcionan, a dos niveles distintos, autoconocimiento y conocimiento de Dios: “De manera que, para conocer a Dios y a sí mismo, esta noche oscura es el medio con sus sequedades y vacíos, aunque no con la plenitud y abundancia que en la otra del espíritu, porque este conocimiento es como el principio de la otra” (1N12, 6).

Jung habla del *descensus animae* (Jung, 1959, p. 159) “El alma primero es capturada en la oscuridad del cuerpo, y el cuerpo es lavado. Cuando éste alcanza la condición de albedo, el alma entra en él de nuevo” (Jung, 1959, p. 159). Pero en este proceso de limpieza falta el elemento clave, la unión mística, la “creación de una unidad, de un ser libre de la mancha del pecado y de la mortalidad (...) coniunctio (...)

(Jung, 1959, p. 159). Este proceso se repite una y otra vez dado que la *conciencia* humana siempre los separará en vez de unirlos. La *consciencia* siempre se mete interpretando o discriminando.

En última instancia supone la “subida a la superficie de la conciencia de la parte sombría de nuestra personalidad, de nuestra ‘propia sombra’” (Guerra, 1990a, p. 446).

Noche activa del espíritu.

En esta noche se produce un esfuerzo ascético del alma para liberarse de sus ataduras. Se plantea su desarrollo en los libros II y III de *Noche*. En ella se trabaja la purgación de la memoria y de la voluntad. Juan nos introduce al trabajo que está por llegar conectándolo con el del entendimiento:

porque no es posible que, si el espiritual instruyera bien el entendimiento en fe según la doctrina que se le ha dado, no instruya también de camino a las otras dos potencias en las otras dos virtudes, pues las operaciones de las unas dependen de las otras (3S 1, 1).

En esta noche el individuo alcanza el estado de aprovechado. Se puede comenzar a vislumbrar el sentido de lo acontecido hasta entonces, produciéndose un relativo sosiego. Juan dice:

(...) así como el que ha salido de una estrecha cárcel, anda en las cosas de Dios con mucha más anchura y satisfacción del alma y con más abundante e interior deleite que hacía a los principios, antes que entrase en la dicha noche, no trayendo atada ya la imaginación y potencias al discurso y cuidado espiritual, como solía; porque con gran

facilidad haya luego en su espíritu muy serena y amorosa contemplación y sabor espiritual sin trabajo del discurso (2N 1, 1).

Noche pasiva del espíritu.

Entre la noche pasiva del sentido y la noche pasiva del espíritu suele pasar bastante tiempo “antes suele pasar harto tiempo y años en que, salida el alma del estado de principiantes, se ejercita en el de aprovechados” (2N 1, 1).

Esta fase es mucho más intensa en pruebas y sufrimientos y hace referencia a un periodo mucho más oscuro:

“La *Noche del espíritu* dice referencia directa y expresa a la *pérdida de sentido*. Esto quiere decir que los símbolos a través de los cuales encontrábamos sentido a nuestra fe sufren un vacío, oscuridad y ausencia, que nos deja en la nada (...) Aquí está, en su profundidad, el sentido *oscuro* de Noche: ‘es oscuro porque no tiene imágenes o representaciones nítidas de Dios’” (Guerra, 1990a, p. 447).

Esta noche, según Juan, se hace necesaria en virtud de una oposición que no puede resolverse. En sus palabras “(...) como esta divina contemplación infusa tiene muchas excelencias en extremo buenas, y el alma que las recibe, por no estar purgada, tiene muchas miserias también en extremo malas, de aquí es que, no pudiendo caber dos contrarios en el sujeto del alma, de necesidad haya de penar y padecer el alma, siendo ella el sujeto en que contra sí se ejercitan estos dos contrarios” (2N 5, 4). La única forma es fortalecerla, limpiando todo aquello que la hace débil, para poder soportar la tensión de opuestos.

Es una lucha interna entre varios contrarios “levántanse en el alma a esta sazón contrarios contra contrarios” (LIB 1, 22). Primero la polaridad luz de sabiduría divina frente la oscuridad en la que se encuentra el alma. Segundo, la fuerza contra la flaqueza natural, moral y espiritual. Tercera, lo divino contra lo humano. Cuarto, majestad y grandeza contra pobreza y miseria.

Dios se revela en la noche en toda su fuerza y majestad y el hombre se ve incapaz de contener esa fuerza y claridad arrolladoras de forma natural. Por esto se hace necesario el trabajo de purificación de esta noche pasiva del espíritu, hay que trabajar “las afecciones y hábitos imperfectos que todavía, como raíces, han quedado en el espíritu, donde la purgación del sentido no pudo llegar (...) las cuales si no salen por el jabón y fuerte lejía de la purgación de esta noche, no podrá el espíritu venir a pureza de unión divina” (2N 2, 1). Y más adelante “se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma, espiritual y sensitiva, porque la una nunca se purga bien sin la otra” (2N 3, 1).

El objetivo de esta Noche es, por tanto, sutilizar lo suficiente el *yo* como para que sea posible una comunicación razonablemente clara con el *Sí-mismo*:

esta dichosa noche, aunque oscurece al espíritu, no [lo] hace sino para darle luz para todas las cosas; y, aunque lo humilla y pone miserable, no es sino para ensalzarle y levantarlo; y, aunque le empobrece y vacía de toda posesión y afección natural, no es sino para que divinamente [se] pueda extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo (2N 9, 1).

No es ni más ni menos, que realizar el trabajo que dispone a la psique a la *unión mística* y a la transformación a perfectos: “la dicha unión a la que dispone y encamina esta oscura noche” (2N 9, 4).

Hasta aquí, en las sucesivas noches se han ido trabajando las manifestaciones más habituales de los defectos y se han desarrollado y fortalecido, en la medida de las posibilidades de cada individuo, las virtudes. A partir de aquí, se entra en la raíz de las imperfecciones del alma que serían de dos tipos: las habituales y las actuales.

Para Juan las imperfecciones habituales “son las afecciones y hábitos imperfectos que todavía, como raíces, han quedado en el espíritu, donde la purgación del sentido no pudo llegar” (2N 2, 1). Entre estas encuadra Juan el embotamiento de la mente, la falta de conciencia y “la distracción y exterioridad del espíritu; lo cual conviene que se ilustre, clarifique y recoja por la penalidad y aprieto de aquella noche” (2N 2, 2).

Sobre las imperfecciones actuales, dice Juan que no son compartidas por todos de la misma forma. En ellas encuadra las fantasías e imaginaciones sobrevenidas por “tantas comunicaciones y aprehensiones espirituales al sentido y espíritu, donde muchas veces ven visiones imaginarias y espirituales (...) en lo cual el demonio y la propia fantasía muy ordinariamente hacen trampantojos al alma” (2N 2, 3), de estas fantasías se alimenta la presunción, la soberbia, la vanidad y la arrogancia “Hácense así atrevidos a Dios, perdiendo el santo temor, que es llave y custodia de todas las virtudes” (2N 2, 3). Es en estas imperfecciones donde reside el mayor riesgo de quedar enganchado dentro del proceso.

La percepción por parte del que vive esta noche es de oscuridad, negatividad y abandono de Dios. Si uno es capaz de apreciarla con perspectiva, normalmente cuando se ha salido airoso de ella, nos encontramos con un proceso en el que el propio Ser esencial dirige y acompaña al alma como medio de transformación. Con el tiempo y la distancia es posible apreciar la belleza de estos movimientos, como si fuera un puzzle en tres dimensiones, en donde las piezas se mueven en un divino orden, forzando una reorganización de todo el conjunto.

Esta noche pasiva del espíritu es la ausencia, el silencio de Dios. Juan explica que la oscuridad se produce porque la luz divina, cuando el sujeto no está preparado “no sólo la excede, pero también la priva y oscurece el acto de su inteligencia natural” (2N 5, 3). En términos analíticos es como si *imágenes arquetipales* acaecieran en la conciencia antes de que el *yo* del sujeto esté en condiciones de recibirlas y situarlas en el plano de realidad al que ellas pertenecen. Si esto ocurriera, la *conciencia* se ve inundada y no es posible su funcionamiento ordinario. Además, Juan entiende que poco puede hacer el *yo* del sujeto en esa situación, pues queda más bien suspendido. Lo describe de la siguiente manera:

puede el alma tampoco en este puesto como el que tienen aprisionado en una oscura mazmorra atado de pies y manos, sin poderse mover ni ver, ni sentir algún favor de arriba ni de abajo, hasta que aquí se humille, ablande y purifique, y se ponga tan sutil sencillo y delgado, que pueda hacerse uno con el espíritu de Dios (2N 7, 3).

Juan entiende que el sufrimiento es de cuatro tipos. El primero consiste en un vacío; la persona se siente desgarrada, pero sobre todo paralizada por completo:

Que como el divino embiste a fin de [cocerla y] renovarla para hacerla divina, desnudándola de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y descuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel. (...) Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la [espiritual] resurrección que espera (2N 6, 1).

El segundo modo de sufrimiento en que actúa esta noche pasiva del espíritu es propiamente el silencio de Dios. Quizá sea este el que más dolor produce a la persona. Así parece señalarlo Juan dado que aparece en varias ocasiones dentro del segundo libro de *Subida*, en que se describe esta noche pasiva del espíritu. Algunas de las citas a las que nos referimos son las siguientes: 2N 5, 5; 2N 9, 9 o 2N 13, 5. Además, esta sensación de abandono y silencio es vivida por el sujeto como si fuera a ser permanente.

Porque verdaderamente, cuando esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios y castigada y arrojada e indigna de él, y que está enojado, que todo se siente aquí; y más, que le parece que ya es para siempre (2N 6, 2).

El tercer modo de sufrimiento es la sensación de soledad, particularmente de cierto sentido de aislamiento por parte de amigos, conocidos y/o familia, que parecen no

solo no comprender qué está ocurriendo, sino que tampoco aprecian hacia dónde el sujeto se está desplazando. “Y el mismo desamparo siente de todas las criaturas y desprecio acerca de ellas, particularmente de los amigos. Que por eso, prosigue luego David, diciendo: *Alejaste de mí mis amigos y conocidos; tuviéronme por abominación* (Sal 87, 9)” (2N 6, 3).

La cuarta manera de sufrimiento podría asemejarse a un momento de nada o de oscuridad psíquica en el que uno parece estar suspendido, habiendo perdido todo lo alcanzado hasta ese momento.

Porque siente en sí un profundo vacío y pobreza de tres maneras de bienes que se ordenan al gusto del alma, que son temporal, natural y espiritual, viéndose puesta en los males contrarios, conviene a saber, miserias de imperfecciones, sequedades y vacíos de las aprensiones de las potencias y desamparo del espíritu en tiniebla. Que, por cuanto aquí purga Dios al alma según la sustancia sensitiva y espiritual y según las potencias interiores y exteriores, conviene que el alma sea puesta en vacío y pobreza y desamparo de todas esas partes, dejándola seca, vacía y en tinieblas; porque la parte sensitiva se purifica en sequedad, y las potencias en su vacío de sus aprehensiones, y el espíritu en tiniebla oscura (2N 6, 4).

Así que este proceso es como una fragua en la que “se purifica el alma *como oro en el crisol*” (2N 6, 6). Y es un proceso intermitente en el que se alternan periodos de calma y tempestad, pues no es soportable para una persona (sana) una inmersión total en este tipo de sufrimiento. Juan lo describe de la siguiente manera: “si él no ordenase que

estos sentimientos, cuando se avivan en el alma, se adormeciesen presto, moriría muy en breves días; mas son interpolados los ratos en que se siente su íntima viveza” (2N 6, 6).

En definitiva, podemos considerar las noches descritas por Juan como una bajada al inframundo, un espacio de muerte, pero plagado de nuevas posibilidades de vida y un orden nuevo. Un espacio caótico con sus peligros, el más importante no poder volver a la vida, pero del que al resurgir, nace un hombre nuevo.

Capítulo 7

Poema *Noche Oscura* y su reflejo en el *Libro Rojo* de Jung. Una propuesta contemporánea para un hombre enfermo

En este capítulo vamos a centrarnos en la lectura, propiamente dicha, del poema *Noche Oscura*, desde la Psicología de lo Complejo. Como ya advertimos en el capítulo correspondiente a metodología, no vamos a realizar esta lectura desde un punto de vista ortodoxo, es decir, no vamos a utilizar la ampliación simbólica, que en principio supondría la forma lógica de aproximación. Las razones para no hacerlo son fundamentalmente tres: la primera, es que el poema ya es en sí una ampliación simbólica de la o las experiencias, sueños o imaginaciones activas del autor de las que puede surgir la obra en sí. La segunda razón, es porque resulta imposible agotar los significados de los símbolos que se encuentran en una obra creativa de este calado, vitalidad y actualidad. La tercera y última razón, es que siguiendo la línea de pensamiento de James Hillman, la imagen en sí misma contiene la potencia creativa y, por tanto, sanadora. Esto implica que al tratar de interpretarla sólo le estaríamos quitando fuerza. Lo que sí queremos hacer es poner en relación dialéctica dos obras que, aunque separadas por cuatro siglos, beben de la misma fuente y son experimentadas por dos individuos capaces de relacionarse con esa vivencia y comunicarnos sus hallazgos. Obviamente, encontraremos muchos elementos en común, pero también enfrentaremos diferencias profundas por el mero hecho de que son dos consciencias separadas por un tiempo en el que el hombre ha evolucionado. Nos hacemos eco de lo expuesto por Murray Stein en un reciente artículo sobre la sombra del Covid-19 cuando afirma que Jung “pensó que tomaría 600 años para que la nueva imagen de Dios se viera completamente. Este paso por el valle de la sombra de la muerte es un tránsito y llevará tiempo” (Grupo de Psicología Analítica, 2020). A Juan de la Cruz le puede ocurrir otro tanto, porque a través de él habla, no *el espíritu de este tiempo*, sino *el espíritu de la*

profundidad. Y, seguramente, el hombre esté ahora en el umbral existencial que le permita abrirse a una realidad infinitamente más compleja que aquella que hemos percibido y en la que hemos estado viviendo hasta este momento histórico.

Por tanto, a lo largo de este capítulo vamos a tratar de profundizar en la propuesta de viaje que Juan de la Cruz nos propone y que, a nuestro juicio, es precedente de la que Jung describirá posteriormente en el *Libro Rojo*, ambas basadas, como ya hemos comentado, en sus experiencias personales. Y trataremos de establecer un diálogo entre ambos textos porque ambos se enriquecen, se nutren y se complementan. Tengamos en cuenta que Jung y Juan se complementan también en un sentido emocional. Jung no deja de ser un centro-europeo con una emocionalidad hasta cierto punto distante o fría. Sin embargo, Juan posee una calidad mediterránea, que proporciona a la vivencia de la experiencia una emotividad de la que carece el trabajo de Jung, de por sí, poseedor de una frialdad científica, del sesgo del observador. Mientras que Juan está más comprometido en la vivencia. Aunque quizá el *Libro Rojo* sea el texto junguiano que mejor permite apreciar la intensa emocionalidad y el tormento interior de Jung.

Antes de meternos por completo en este diálogo trans-temporal, comenzaremos por referir brevemente el espectro de interpretaciones en el que se sitúa el poema, para continuar tratando muy brevemente algunos conceptos clave de la psicología imaginal. Posteriormente, reseñaremos algunos aspectos de la importancia del símbolo para nuestro análisis y exploraremos brevemente el lenguaje poético de Juan, lo que nos

servirá para adentrarnos finalmente en la descripción del viaje que nos proponen ambos autores.

Elementos a tener en cuenta

Interpretaciones sufridas por el poema

A lo largo de la historia, las interpretaciones que del poema se han realizado han sido muchas y desde muy distintos ámbitos. En un extremo, se sitúan aquellas que proponen “una lectura «profana»”(López-Baralt, 1998, p. 147)¹⁷⁷, en el otro, las que otorgan al poema una significación trascendente¹⁷⁸.

Las primeras interpretaciones que se realizaron del poema, en los S. XVI y XVII, y aún válidas hoy en el ámbito de la teología, tienen que ver con el nivel de comprensión y de realidad colectiva, psíquica y religiosa, que se vivía en aquel momento histórico. En la actualidad, si bien ese nivel se puede mantener, la interpretación es perfectamente ampliable desde el ámbito de la Psicología de lo Complejo, de modo que es posible realizar un análisis distinto.

Juan de la Cruz es un poeta de extraordinaria riqueza y admite análisis desde una pluralidad de perspectivas que no necesariamente debe circunscribirse a la mística o a la teología. Tal y como afirma la profesora López-Baralt, “todas resultan legítimas mientras el texto de pie a ellas. Ninguna es desdeñable” (1991, p. 145). Y en otro de sus textos, “El milagro de la verdadera poesía es su polivalencia significativa, y cuanto más

177. Entre ellas nos encontramos con el estudio de José C. Nieto, Jorge Guillén o Maria Teresa Narváez, entre otros.

178. Menéndez Pelayo, Dámaso Alonso o fray Emeterio Setién de Jesús María, entre otros.

rica sea ésta, mejores serán los versos en cuestión” (1998, p. 148). Por tanto, entendemos que es perfectamente legítima nuestra propuesta de trabajo.

La perspectiva de la Psicología de lo Complejo proporciona una visión nueva, enriquecedora, profunda y complice a un poema que pone de manifiesto una experiencia arquetípica que dota de sentido al individuo: el *proceso de individuación*. Y ese dotar de sentido, esa nueva forma de mirar hacia la propia vida es uno de los nexos de unión más potentes tanto de los autores como de los textos que estamos trabajando.

Lo que pretendemos es hacer lo que en tantas ocasiones se realiza con las obras de arte en grandes exposiciones, poner a dialogar obras de distintos artistas (Calder - Picasso o Sorolla - Velazquez) porque esto ayuda a poner al descubierto matices de las obras en relación difíciles de apreciar de otra manera.

Hacer esto implica renunciar a la forma más obvia de trabajo, una interpretación lineal, secuencial y símbolo a símbolo de las propuestas (ya hablamos sobre ello en el capítulo metodológico) para aproximarnos a una forma más imaginal del trabajo. Permitámonos no racionalizar tanto sobre las imágenes y abrámonos a lo que nos sugieren.

Concepción imaginal de James Hillman

¿Cómo trata la psicología imaginal de James Hillman las imágenes? Él entiende que la psique total se expresa en imágenes, pero también, que éstas son el material constitutivo de la psique en sí: “para la psicología arquetípica de Hillman, las imágenes son las producciones fundamentales de la psique. Las imágenes son lo que hace al

alma” (Klaus Ottmann en Hillman, 2019, Introducción, párr 2)¹⁷⁹. En palabras del propio Hillman

“Todo lo que sabemos, sentimos y decimos está basado en la fantasía, es decir, procede de imágenes psíquicas (...) son los datos básicos de la vida psíquica, que se generan de manera espontánea, que son imaginativas y completas, y que se organizan en modelos arquetípicos. Las imágenes de la fantasía son a la vez la materia prima y el producto acabado de la psique, y constituyen una privilegiada vía de acceso al conocimiento del alma” (Hillman, 1999, p. 40).

Además, Hillman afirma la importancia de no tratar de *domesticar* (en el sentido de racionalizar) esas imágenes. Cuando tratamos de entenderlas basándonos en conceptos predefinidos, en convenciones, entonces las estamos desprovveyendo de su natural poder creativo, en concreto, Hillman piensa que las reducimos “a simples convenciones alegóricas y a estereotipos moralistas” (Hillman, 1999, p. 67). Necesitamos de la fuerza de las imágenes “las «peores» imágenes son por tanto las mejores, ya que son las que devuelven a una figura su prístino poder de persona numinosa que trabaja en el alma” (Hillman, 1999, p. 68).

De esta forma, las imágenes nos ayudan a romper el molde de lo que debemos creer. Un ejemplo claro de esta afirmación es el trabajo de Jung sobre el Libro de Job y, más en concreto, sobre la imagen de Yahwé. Jung otorga carta de ciudadanía a un dios vengativo, terrible, despiadado, cuya potencia reside en la propia expresión imaginal.

179. “For Hillman’s archetypal psychology, images are the fundamental productions of the psyche. Images are what makes soul”.

No tratando de comprender los porqués de estos comportamientos, simplemente aceptándolos, es como la historia de Job se convierte en un elemento transformador de la psique.

Hillman entiende que creamos y nombramos la realidad todos los días a partir de las imágenes y, por tanto, el mundo que vivimos “no es ni «interior» ni «exterior». Más bien el mundo psíquico es imaginal (...). Dado que nuestra materia psíquica es imágenes, hacer imágenes es una *via regia*, un camino real para hacer alma” (Hillman, 1999, p. 93). Hillman, de hecho, conecta con la concepción que Henry Corbin tiene de la importancia de la imaginación creadora. Henry Corbin afirma que “El texto no es un hecho objetivo para ser interpretado; más bien, proporciona el *con-texto* para un diálogo interpersonal de *interpretación mutua* entre el lector y la Palabra¹⁸⁰” (Cheetham, 2019, p. 19). Ambos autores comprenden que hay espacios en el hombre a los que no es posible llegar ni desde la razón ni desde la percepción, sino más bien desde una tercera vía, la de la Imaginación Activa¹⁸¹:

[La filosofía occidental] no admite más que dos fuentes de Conocimiento. Por un lado, existe la percepción sensible, que aporta los datos llamados empíricos, y por otro lado están los conceptos del entendimiento, el mundo de las leyes que rigen estos datos empíricos. (...) entre las percepciones sensibles y las

180. Si recordamos el apartado metodológico, una de sus premisas es la afectación del investigador por el objeto investigado, de manera que esta visión encajaría perfectamente con la filosofía subyacente a la metodología elegida para este trabajo.

181. Es interesante la relación a tres bandas de Corbin con Jung y con Hillman. Se sabe que coincidieron (no de forma temporal sino espacial) en las famosas reuniones Eranos.

intuiciones o las categorías del intelecto quedaba un vacío. Se dejó a los poetas lo que hubiera podido situarse entre unas y otras, y que por otra parte ocupaba ya este lugar intermedio, es decir, la Imaginación activa. El que esta Imaginación (...) nos permita acceder a una región y realidad del ser que sin ella queda cerrada y prohibida, esto es lo que una filosofía científica racional y razonable no podía considerar. De acuerdo con ella, de la Imaginación sólo puede proceder lo imaginario, es decir, lo irreal, lo mítico, lo maravilloso, la ficción, etc. Si así fuera, no queda ninguna posibilidad de encontrar la realidad «sui generis» de un mundo suprasensible fuera del mundo empírico de los sentidos y del mundo abstracto del intelecto (Corbin, 2006, p. 14).

Hillman y Corbin coincidirían plenamente con Juan de la Cruz, para quien la realidad última, la verdad absoluta no puede ser comprendida por el intelecto, las formulaciones o a través de la percepción sensorial; no puede ser conocida, sólo realizada.

Es en esta línea de pensamiento dónde nos posicionamos a la hora de abordar *Noche Oscura*: en un respetar las imágenes y tratar de determinar a través de la observación del conjunto, qué trayecto propone Juan de la Cruz, en qué condiciones y para quién. De igual manera podemos tratar el *Libro Rojo* de Jung, es decir, como un registro de la vitalidad e importancia de esas imágenes de la fantasía¹⁸². Hillman afirma que en ese descenso al inframundo de Jung se puede apreciar lo seriamente que éste

182. Entendida ésta en el sentido que acabamos de mencionar, porque en otro apartado ya hemos visto que la concepción de la fantasía de Juan de la Cruz, enmarcada en la escolástica del S. XVI, es diferente.

trataba a sus propias imágenes interiores y la relación tan completamente distinta a lo ortodoxo que mantenía con ellas “aunque la personificación se produjo en un contexto considerado entonces patológico, Jung no la juzgó desde un punto de vista psiquiátrico. La experimentó imaginalmente, abriéndola de este modo a la comprensión” (Hillman, 1999, p. 94). Pero también esto ocurre en Juan de la Cruz porque es un poeta del alma, de la experiencia de crear alma y, en palabras de Hillman “la dimensión del alma es la profundidad y nuestro viaje anímico se dirige hacia abajo” (Hillman, 1999, p. 42).

A nuestro juicio, Juan de la Cruz establece una forma de interacción con sus imágenes similar a la descrita por Hillman (al menos en su obra poética), lo que supone otro elemento de conexión entre ambos autores y obras. Por tanto, partimos de la base de que la forma de expresión de los contenidos de lo inconsciente son los símbolos. Y que, como expresa con tanta claridad Verena Kast “Se entiende por «proceso de individuación» el de la confrontación dialógica entre lo consciente y lo inconsciente, siendo los símbolos los que aúnan los contenidos conscientes y los inconscientes” (2019, pp. 23-24).

La importancia de los símbolos

Comencemos por analizar cómo se entiende y cuál es la importancia del símbolo en la Psicología Compleja como introducción a nuestro viaje a través de los textos.

El origen del término *símbolo* procede del sustantivo griego *symbolon* se refería a una ficha o una cuenta que podía utilizarse como verificación de identidad. La conjunción de *sym* (= juntos) y *bolon* (de *ballo* = lanzo) enfatiza la idea de que

lo extraño debe ser «lanzado» junto con lo familiar para construir un puente que conecte lo conocido con lo desconocido, o en términos psicológicos lo consciente con lo inconsciente¹⁸³ (Stevens, 1997, p. 176).

En términos del propio Jung, una buena introducción al concepto sería la siguiente: “un símbolo es la mejor expresión posible de un hecho que no puede expresarse sino mediante una analogía más o menos próxima al mismo” (Jung, 2013, prf. 93 (n.p.p.)). Y en el *Libro Rojo*:

El símbolo es la palabra que sale por la boca, que no se pronuncia, sino que asciende como una palabra de la fuerza y de la necesidad desde la profundidad del sí-mismo y se posa inesperadamente sobre la lengua. Es una palabra asombrosa y tal vez aparece irracionalmente, pero se la reconoce como el símbolo por el hecho de que es extraña al espíritu consciente. Si se acepta el símbolo es como si se abriera una puerta que conduce a un cuarto nuevo, de cuya existencia nada se sabía antes. Pero si no se acepta el símbolo es como si se pasara descuidado por delante de esta puerta; y porque ésta era la única puerta que conducía a los ambientes internos, entonces hay que volver a la calle y continuar con todo lo externo. Pero el alma padece necesidad porque la libertad externa no le sirve. La redención es una larga vía que conduce por muchos portales. Los portales son los símbolos. Cada nuevo portal es primero invisible,

183. The greek noun symbolon referred to a token or tally which could be used as a verification of identity. The conjunction of sym (= together) and bolon (from ballo = I throw) emphasizes the idea that the strange must be "thrown together" with the familiar in order to construct a bridge connecting the known with the unknown, or in psychological terms the conscious with the unconscious.

en efecto, es como si / primero tuviese que ser creado, pues siempre se encuentra ahí recién cuando se ha desenterrado el embrión, el símbolo (Jung, 2012a, pp. 369-370).

Posiblemente, Jung sea uno de los primeros psiquiatras (o al menos de los más importantes e innovadores) en comprender la importancia de lo simbólico en la psicología individual. Esto es debido a que son esenciales para el proceso de transformación del ser humano y para el *proceso de individuación*. Sólo cuando la persona es capaz de conseguir una relación con la dimensión simbólica de la psique, utilizando la fantasía como medio de manifestación del inconsciente y trabajando con ello, es posible descubrir los significados ocultos de determinadas situaciones vitales, consiguiendo una transformación de la personalidad y un proceso de cambio auténtico.

La psique humana se encuentra siempre entre un elemento interno y otro externo, donde ambos mundos están siendo compensados. La función creadora de símbolos, propia del inconsciente, es la única forma de aproximar los dos mundos. El símbolo se constituye en el único elemento capaz de unir el mundo racional con el irracional, siendo el contenido fundamental de la llamada función trascendente (Quiroga Méndez, 2015).

La confrontación con lo inconsciente es un proceso que, en según qué circunstancias, puede ser también un sufrimiento y un trabajo, al que se denomina función trascendente, porque los datos en que se basa son reales e imaginarios —o racionales e irracionales—, y porque este trabajo tiende un

puente sobre el espacio vacío que separa lo consciente de lo inconsciente. La función transcendente es un proceso natural -una manifestación de la energía procedente de la tensión entre los opuestos- y consiste en una sucesión de fantasías que aparecen espontáneamente en sueños y visiones (Jung, 2007 prf. 121).

Es, por tanto, posible apreciar que la formación del símbolo requiere una unión entre las partes consciente e inconsciente de la psique, siendo cada una de ellas indispensable en el proceso. Sin una formulación consciente el flujo de imágenes inconscientes pasaría desapercibido, y la consciencia disociada de lo inconsciente se quedaría sin alimento: "los símbolos son intentos naturales de reconciliar y reunir opuestos que a menudo están muy separados, como muestra la naturaleza contradictoria de muchos símbolos" (Jung, 2009a, párr. 595). Sin embargo, el producto final, el símbolo, es una entidad autónoma con su propio ciclo vital.

Los símbolos proporcionan el medio mediante el cual la energía psíquica puede alterar su modo de aplicación. La capacidad de influencia del símbolo en la conciencia *yoica* se debe al hecho de que hay imágenes que contienen energía encapsulada con significado. Esa reorientación de la conciencia, producida de manera involuntaria, es la que abre nuevos caminos al individuo. Este es el mecanismo que subyace al proceso de intuición analítico, propiciado por el análisis de amplificación de las imágenes significativas del sujeto (que provienen de los sueños, de la imaginación, de la fantasía, de la creatividad, etc.).

Esta capacidad de la psique de construir puentes, uniendo procesos, en principio incompatibles, en una única forma simbólica es lo que hemos denominado en el capítulo 6 *función trascendente* de la psique. De hecho, esta función en sí misma con frecuencia aparece como símbolo, el famoso caduceo, símbolo de Hermes, el mensajero de los dioses que permite al hombre, a través del sueño, acceder al inframundo. Y, sin temor a equivocarnos, es la función activa en la psique de Juan que le permite encontrar la forma simbólica de unión de opuestos en el poema.

En definitiva, en la Psicología de lo Complejo cuando hablamos de símbolo lo hacemos en los términos descritos por Marie Louise von Franz:

Lo que denominamos símbolo es un término, un nombre o incluso una imagen tal vez familiar en la vida cotidiana, pero con una connotación específica además del sentido obvio y convencional. El símbolo sugiere algo vago, desconocido y oculto...(...) Así, una palabra o imagen es simbólica cuando implica algo además de su sentido obvio e inmediato, adquiriendo un aspecto “inconsciente” más amplio nunca definido con precisión ni explicado totalmente -que tampoco se podría definir o explicar... Como hay muchas cosas más allá de los límites de la comprensión humana, usamos términos simbólicos para representar conceptos que no podemos definir o comprender en plenitud. Esto explica en parte por qué todas las religiones emplean lenguaje o imágenes simbólicos. Pero este uso consciente de símbolos es sólo un aspecto de un hecho psicológico de gran importancia: el hombre también produce símbolos inconsciente y espontáneamente, bajo la forma de sueños (von Franz and Boa, 1997, p. 44).

Para Jung un símbolo estará vivo mientras esté preñado de significado, es decir, mientras siga siendo la expresión de algo que no pueda ser expresado de ninguna otra manera. Además, amplía su significado al ámbito de lo psíquico:

Todo producto psíquico, en la medida en que sea por el momento la mejor expresión de un hecho hasta aquí desconocido o nada más que relativamente conocido, puede ser concebido como un símbolo con sólo que se esté dispuesto a aceptar que con esa expresión quería también aludirse a eso que hasta aquí sólo se adivina y de lo que aún no se es claramente consciente (Jung, 2013, párr. 822).

El Dr. Paul Brutsche aporta una enumeración de ciertas propiedades efectivas de los símbolos y su potencial de transformación, aludiendo a cuatro dimensiones distintas sobre los mismos (1999, pp. 12-14):

- I. Los símbolos son imágenes que provocan reacción y, por tanto, tienen la propiedad de conmover y mover.
- II. Los símbolos tienen un significado que sorprende y es posible pensar que hubiera otro tipo de espíritu trabajando y pensando al lado de nuestra consciencia.
- III. Los símbolos utilizan un lenguaje elemental que provoca una reacción emocional, activando en el individuo su parte más genuina y elemental.
- IV. Los símbolos tienen efecto por la fascinación que causa su naturaleza misteriosa. Provocan curiosidad e invitan a reflexionar sobre su significado oculto.

Ahora bien, si tenemos en cuenta tanto las definiciones como las características enunciadas por Brutsche, surge inmediatamente una duda. ¿El símbolo mantiene, o tiene a priori, su carácter simbólico más allá de la consciencia que lo observa? La respuesta de Jung parece ser que sí:

Existen, ahora bien, productos cuyo carácter simbólico no depende meramente de la actitud de la consciencia observadora, sino que manifiestan poseer por sí solos dicho carácter a cuenta del efecto simbólico que tienen sobre el observador. Son productos que como consecuencia de la misma factura que se les ha conferido quedarían forzosamente privados de todo significado de no atribuírseles un significado simbólico (Jung, 2013, párr. 823).

Además, este tipo de símbolos suelen ir acompañados de cierto carácter numinoso que los hace ser elementos relevantes para el observador. En este sentido, Jung vincula estos símbolos con un especial valor numinoso con manifestaciones arquetípicas cuando dice que “son imágenes y al mismo tiempo emociones. Si la imagen está cargada con numinosidad, es decir, con energía psíquica, se vuelve dinámica y tendrá consecuencias. (...) [El arquetipo] es un trozo de vida, una imagen conectada con el individuo vivo por el puente de las emociones” (Jung, 2009a, párr. 589).

Si tenemos en cuenta todo lo que venimos comentando, no nos resultará difícil llegar a la conclusión de que lo simbólico tiene la capacidad de ser potencialmente transformativo. Cuando la *función transcendente* se activa, vamos más allá del intelecto y nos dejamos tocar por la emoción y por la profundidad. Es entonces cuando una ampliación y renovación de la experiencia psíquica es capaz de provocar un cambio. Percibir el mundo mediante la *función simbólica*, implica ver y captar lo que acontece a través de imágenes y sentimientos, así como adquirir una comprensión intuitiva de lo

que nos rodea. De ahí que lo simbólico posea la cualidad de poder sanar el alma y lograr un mayor grado de completitud de la consciencia.

Otra de las manifestaciones del símbolo se produce, como ya hemos comentado en otro lugar, mediante el ritual: “El ser humano expresa sus condiciones psicológicas más fundamentales e importantes en este ritual (...) Y el ritual es la representación cultural de estos hechos psicológicos básicos. Esto explica porque no conviene cambiar nada en un ritual” (Jung, 2009a, párr. 617).

El gran problema con el que nos enfrentamos como colectivo en este momento es la dificultad para relacionarnos con el secreto que los símbolos y los rituales nos aportan.

Cuando se unilateraliza la conciencia y sólo se le otorga valor a lo racional, como ocurre hoy en día en nuestras sociedades, los contenidos irracionales quedan descolgados o son tratados como tonterías de mentes infantiles. En ese momento quedamos huérfanos, psíquicamente hablando, de la sabiduría del inconsciente dado que éste, como ya hemos mencionado, se comunica mediante un lenguaje simbólico a través de los sueños, los mitos, los ritos o los cuentos. “Así pues, no tenemos vida simbólica y la necesitamos urgentemente. Sólo la vida simbólica puede expresar la necesidad del alma, la necesidad diaria del alma. (...) en el ritual estamos cerca de la divinidad, somos divinos” (Jung, 2009a, párr. 627).

En el *Libro Rojo*, Jung nos pone delante una realidad que va infinitamente más allá: la necesidad de un cambio de perspectiva. Cuando habla del Pleroma en "Escrutinios" (tercera parte del *Libro Rojo*) y nos sumerge en el mundo donde los

muertos habitan, nos encontramos con un hecho que transformará nuestra realidad. El universo es psique, un campo infinito de posibilidades que el individuo, en un continuo de creación, concreta en cada instante en “pequeñas” realidades. Este cambio radical de perspectiva encajaría perfectamente con el planteamiento de realidad que nos llega desde la física cuántica cuando se afirma que el universo es un campo de posibilidades. Jung entiende el *Pleroma*, y más tarde el *inconsciente colectivo*¹⁸⁴, como un infinito y vasto campo de nada y totalidad en el que no hay polaridad porque ambos extremos de dicha polaridad están contenidas y se anulan. Ni en el *Pleroma* ni en el *inconsciente colectivo* existe el tiempo porque el pasado, el presente y el futuro conviven en él. El planteamiento, por tanto, es que la realidad es más amplia que la que percibimos con los sentidos porque Jung vio una nueva dimensión, la psíquica, que acabará por llamar *psicoide*. La posibilidad de diferenciación de todo lo contenido en el *Pleroma* / *inconsciente colectivo* la deposita Jung en la *criatura*¹⁸⁵ Y el lenguaje de ese vasto espacio es el lenguaje de la imagen, de lo simbólico.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que las imágenes por sí mismas no tienen sentido, sólo adquieren valor cuando se lo damos.

Si tomamos tanto el poema de Juan de la Cruz como el *Libro Rojo* de Jung vemos esto con mayor claridad. Por un lado, ambos autores toman el esfuerzo de transcribir esas imágenes, y sus experiencias con ellas. El uno en la métrica intrincada

184. Tengamos en cuenta que el Pleroma puede ser considerado el embrión de uno de los conceptos teóricos cumbres en la psicología de lo complejo, el inconsciente colectivo.

185. Un poco más adelante en el texto, abordaremos qué entienden Jung y Juan por criatura.

de un poema, el otro en el formato, ilustraciones y caligrafía de un manuscrito iluminado. Estos esfuerzos transmiten el respeto que tanto Juan como Jung tienen por aquello que están experimentando. Así mismo, para nosotros, receptores de estas obras, no nos es posible acercarnos a una comprensión analítica (diseccionadora) de estos textos, porque no siguen una línea discursiva. Utilizan imágenes para expresar profundas experiencias del ser, que no pueden ser integradas si en el receptor no existe una experiencia que haga de elemento de conexión con la potencia imaginal. Tampoco si no se hace el esfuerzo de abrir la mente y, deshacerse de los prejuicios y del miedo que provocan a primera vista. Sólo con este esfuerzo de posicionamiento del lector se puede conectar con los textos.

En este sentido, Juan de la Cruz sitúa la experiencia como prerrequisito para acercarse a este viaje de iniciación: “Esto creo no lo acabaré bien de entender el que no lo hubiere experimentado; pero el alma que lo experimenta, como ve que se le queda por entender aquello de que altamente siente, llámalo un no sé qué” (CB 7,10).

Esto es exactamente lo mismo que se propone desde la psicología de lo complejo: “*Rumpite libros, ne corda vestra rumpantur*, aunque, por otra parte, insistían en recomendar el estudio de los libros. Es más bien la vivencia, empero, la que aproxima a la comprensión” (Jung, 2005a, párr. 564).

Y no sólo aproxima a la comprensión. Si nos trasladamos al ámbito de la terapia, es indispensable la experiencia del terapeuta con la enfermedad en cuanto al sufrimiento que ésta provoca. No es posible comprender la aflicción del alma del otro sin haber atravesado el yermo de la propia y haber trabajado intensamente con ella:

Todo terapeuta ha de pasar por la enfermedad y saber curarse a sí mismo. Es una ley que también se cumple en la moderna psicología, ya que no se puede encarnar el papel del terapeuta sin haber pasado por la experiencia de ser paciente. Es la prueba de todo verdadero psicólogo (Siruela, 2011, p. 91).

Jung afirma al respecto: “el paciente necesita para vivir, fe, esperanza, amor y *sabiduría*” (Jung, 2008, párr. 500). Estas cuatro conquistas están ligadas a la experiencia, pero una experiencia no puede “tenerse”, sucede. Ejemplo de ello son las experiencias numinosas descritas por Otto, de las que ya hemos hablado, o las experiencias místicas de las que hablamos en esta tesis.

Juan de la Cruz también es explícito en cuanto a esta necesidad de experiencia y no tanto de comprensión cognoscitiva, lo podemos observar en *Llama de amor viva*:

La razón es porque Dios, a quien va el entendimiento, excede al entendimiento; y así, es incomprensible e inaccesible al entendimiento, y por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios, sino antes apartando. (...) Y a Dios más se llega el alma no entendiendo que entendiendo (Ll 3,48).

No deja de ser interesante que Juan sitúa en los *aprovechados*, el inicio del proceso y también afirma que éste es *deo concedente* “estando ya esta casa de la sensualidad sosegada (...) salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es de los aprovechantes y aprovechados, que por otro nombre llaman vía iluminativa o de contemplación infusa, con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando al alma, sin discurso ni ayuda activa de la misma alma” (1N 14, 1).

Es decir, este camino no es un camino para todos, si tomamos como ejemplo los mitos de Perséfone y Psyché, esta idea parece estar más en comunión con este último. Podríamos pensar que, según los estados evolutivos descritos por Juan de la Cruz, Perséfone sería una *principiante*¹⁸⁶, no deja de ser una doncella joven que es raptada para bajar al inframundo. Sin embargo, Psyché, a la que podríamos considerar ya una *aprovechada*, baja de manera voluntaria en cumplimiento de una misión encomendada por Afrodita, para recuperar a Eros. Y podríamos considerarla *aprovechada*, porque en ella hay un movimiento intencional, si bien no del todo consciente, como se demuestra cuando después de haber atravesado todos los peligros y cumplido su misión, abre la caja y cae en un profundo sueño. Aunque no es una madurez completa, sí implica la suficiente como para aceptar la ayuda que se le presta y tomar las debidas precauciones en su bajada al inframundo, un territorio traicionero.

También, como ya hemos comentado en varios lugares, es interesante observar que, tanto en Juan de la Cruz como en Jung, nos encontramos con que la experiencia de Noche es algo que le ocurre al sujeto *deo concedente*, pero enviado por un aspecto de lo divino (el silencio y la soledad) y cuyo objetivo es la transformación de la "cualidad y calidad" del ser humano individual. En términos junguianos la *individuación*.

En la capacidad del individuo de proporcionar sentido a la imagen, reside la condición sin la cual no es posible la salud mental. Como ya hemos comentado en otro lugar, las personas que viven en un mundo sin sentido, sin valores, están enfermas,

186. Recordemos que los estados descritos por Juan son principiantes, aprovechados y perfectos, remitimos al lector al capítulo 6 de esta tesis.

normalmente deprimidas. De ese estado es posible salir mediante una transfusión simbólica¹⁸⁷, y cada cultura tiene su propio banco de símbolos. El arte de la terapia es poner en conexión al individuo con aquellos símbolos que sean compatibles con sus necesidades. La fuente de esos símbolos, y el lugar al que dirigir al paciente está dentro del propio paciente: es el *Sí-mismo*.

A nivel simbólico lo que una cultura proporciona es la provisión de una tradición en la que los patrones arquetípicos son asimilados en el curso del desarrollo ontológico. Así es que el tipo de imágenes que aparecen en los mitos, los ritos, las leyendas, los cuentos, las tradiciones orales, etc. están referidos a una tradición cultural específica, aunque sus formas sean universales. Dice Stevens al respecto:

Si la gente en todas partes tiende a soñar los mismos temas y a producir símbolos comunes, entonces las tradiciones culturales ayudan a dar forma a estos símbolos y les confieren su particular calidad étnica, y la propensión arquetípica a producir símbolos de este tipo genérico continuará mientras los seres humanos sobrevivan, cualesquiera que sean sus circunstancias culturales. Todos los símbolos son el producto de la interacción entre las propensiones colectivas y las experiencias personales: lo universal trasciende la historia; lo personal se relaciona con el aquí y el ahora. El símbolo es el vínculo entre los dos. (...) Los cánones simbólicos del mito y la religión comenzaron cuando la

187. Los símbolos operan como *transformadores*, transfiriendo la libido de una forma "inferior" a otra superior. Esta función es tan importante que el sentimiento le reconoce los valores más altos. El símbolo opera sugiriendo y convenciendo, y expresa a la vez el contenido de esa convicción. Convince en virtud del *numen*, es decir, de la energía específica propia del arquetipo (Jung, 2012b prf. 344).

gente comenzó a reflexionar sobre sus circunstancias en el mundo natural en lugar de existir ciegamente a través de ellos (1997, pp. 180-181).

Esto es particularmente cierto con los símbolos religiosos. Dado que estos símbolos surgen “de manera primordial, en esa dimensión de nosotros mismos que produce sueños, poemas, historias, mitos y grandes o pequeñas obras de arte. (...) Las dimensiones poética e imaginativa de la religión están por encima de sus dimensiones propositiva, cognitiva y teológica¹⁸⁸ (Greely Durkin and Greely Durkin, 1984).

Todo lo anteriormente expuesto viene a reforzar nuestra decisión inicial previa de dedicar nuestros esfuerzos a la comprensión del camino/viaje descrito en el poema de Juan más que a su obra en prosa. Jung dice hablando del arte:

El proceso creador, en la medida en que podemos, siquiera, trabajarlo, consiste en una vivificación inconsciente del arquetipo y en un desarrollo y conformación del mismo hasta su plasmación en la obra acabada. La conformación de la imagen primigenia es en cierto sentido una traducción al lenguaje del presente, con lo que, por así decir, vuelven a abrirse a todos los caminos que conducen a las fuentes más profundas de la vida, que de otro modo nos estarían veladas. Aquí radica la relevancia social del arte: siempre trabaja en la educación del espíritu de la época, pues convoca a esas figuras que más faltan al espíritu de la época. Desde la insatisfacción del presente, el anhelo del artista se retrae hasta

188. The religious experience, symbol, and story come into existence in that dimension of the personality which may... be called the imagination... Religion occurs, at least primordially, in that dimension of ourselves that produces dreams, poems, stories, myths, and great or lesser works of art. (...) The poetic and imaginative dimensions of religion come before its propositional, cognitive and theological dimensions.

alcanzar en lo inconsciente la imagen primigenia propicia para compensar del modo más eficaz las carencias y la unilateralidad del espíritu de la época. Este anhelo toma posesión de la imagen y, al alzarla desde lo más profundo de lo inconsciente y acercarla a la consciencia, trastoca su forma para que pueda ser recibida por el hombre del presente de acuerdo con sus facultades (Jung, 2013, párr. 130).

Por tanto, es una dimensión irracional de comprensión en la que debemos movernos cuando trabajamos con contenidos simbólicos, el propio Juan nos dice en el prólogo a *Cántico espiritual*:

(...) Sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de palabras se pueden bien explicar; porque el Espíritu del Señor que ayuda nuestra flaqueza como dice San Pablo (Rom 8, 26), morando en nosotros pide por nosotros con gemidos inefables lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar. Porque ¿quién podrá escribir lo que las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden. Porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran (CA, prol.).

Además, en esta dimensión irracional es posible apreciar el aspecto numinoso del símbolo dado que el valor que permite la comprensión de la propia sabiduría mística es el amor (Eros). La emoción asociada a aquello que racionalmente no puede alcanzarse.

Y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración; porque la sabiduría mística (la cual es por amor, de que las presentes canciones tratan) no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y aflicción en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle (CB, prólogo 1-2).

Recordemos que, al comienzo de este apartado, hablábamos de la cualidad sanadora del símbolo y de la función trascendente en una sociedad uniliteralizada. En este sentido, “así como un sueño puede compensar la actitud consciente del soñador, la gran obra de arte produce imágenes que compensan la unilateralidad del presente¹⁸⁹” (Steggink O. C., 1991b, p. 850). En Juan de la Cruz, el símbolo se expresa como forma de revelación del hombre a sí mismo mediante el reconocimiento de la presencia del amado, a veces en su silencio, y de la propia capacidad del individuo de transformarse en él. En definitiva, una de las posibilidades que ofrece el trabajo con los símbolos es que permiten al hombre darse cuenta de que existe algo mayor a él, un *espíritu rector*, que tiene poderosos efectos sobre la consciencia.

189. Just as a dream may compensate the conscious attitude of the dreamer, the great work of art produces images which compensate for the one-sidedness on the present.

En este punto es necesario preguntarnos porqué es tan necesaria esta cualidad sanadora del símbolo y qué trata de transmitir Juan de la Cruz con ellos. La respuesta podemos encontrarla en el propio individuo y en la sociedad en la que vive. Si tomamos como referencia los datos obtenidos por el propio ministerio de sanidad, la OMS, etc.¹⁹⁰, es evidente el hecho de que los trastornos psicológicos se están incrementando exponencialmente. Nosotros nos preguntamos si en la base de ese incremento puede encontrarse la actitud de la conciencia dominante en nuestra época, esa extraversion racionalista extrema, heroica y unilateral. Y no somos los únicos, muy interesante a este respecto es la introducción del libro de Guggenbühl-Craig en el que afirma que entre el 30 y el 70% de todos los esfuerzos médicos están relacionados con desórdenes psicosomáticos y neuróticos (2009, p. 10).

Si estamos en lo cierto, entonces las propuestas de Juan y de Jung son claves para el individuo de hoy, porque sus propuestas, el proceso de transformación que nos proponen transcurre, no por la senda del héroe, sino por la del huérfano. Al huérfano ni siquiera le queda el recurso de apelar a dios padre, que no solo se mantiene en silencio, sino que como el Yahvé de Job, es el lado oscuro de la divinidad, no sólo nos da la espalda, sino que nos quita cualquier atisbo de esperanza. Y es en la desolación del vacío y la nada, donde el hombre vuelve a encontrarse a sí mismo renovado y la *coniunctio* con el *Sí-mismo* se hace posible. Este es el elemento clave de la propuesta de Juan que actúa como detonante del movimiento que nos conduce a la *individuación*.

190. Incluso teniendo en cuenta los problemas metodológicos que este tipo de estudios tienen.

Este es el momento de dejar que nuestros autores dialoguen entre sí.

El viaje de *Noche Oscura* y el *Libro Rojo*: una relación dialéctica

Desde algún tiempo después de comenzado este trabajo de profundización analítica en la obra de Juan de la Cruz, intuíamos que había muchas más conexiones de las evidentes entre el poema *Noche Oscura* y un texto junguiano que había visto la luz pública en 2009 (por indicación expresa de su autor), y que, por tanto, tenía un cariz mítico por lo secreto de sus contenidos durante casi un siglo.

Una cosa es intuir estas conexiones a nivel profundo y otra muy distinta es ser capaz de materializarlas en una tesis doctoral. Lo que había comenzado por ser un análisis simbólico se estaba transformando, *motu proprio*, en un texto en el que había menos de análisis (ya explicamos en el apartado anterior las razones) y más de asombro al ser testigos de la corriente subterránea de la que bebían ambos autores en dos tiempos tan dispares.

Lo que a continuación trataremos de detallar son los puntos en los que nuestros autores se han parado a beber de esa corriente, y trataremos de describir las diferencias en el agua que consumen (todos sabemos que el río siempre es el mismo, pero el agua que transcurre por él es siempre distinta). Somos conscientes de que agotar todas las posibilidades de conexión entre ambos autores es imposible, necesitaríamos el espacio de dos o tres tesis para hacerlo, por tanto nos hemos decantado por profundizar en los puntos que nos resultan más esclarecedores. Estos son las singularidades del poema, el espacio de la profundidad, la noche como estado del ser, el amor y la significación de la escala.

El primero de esos puntos en común es que, y ya ha ido surgiendo varias veces a lo largo de este trabajo, ambos autores hablan (particularmente en los textos que estamos comentando) de una experiencia, la propia experiencia.

Recordemos que ambos escriben en primera persona del singular, las preguntas que nos surgían ante este hecho eran las siguientes:

¿Desde qué aspecto de la psique individual escriben y con qué grado de conciencia? ¿Esos aspectos psíquicos han evolucionado en los cuatro siglos transcurridos entre ambos?

Tratemos de dar respuesta a estas preguntas.

Juan escribe desde el alma que ha atravesado un proceso transformador y ha llegado a una suerte de paz de unión. Pero su discurso se produce siempre refiriéndose a un dios externo a él, es más, parece recordar para revisitar esa experiencia. Sin embargo, no encontramos un diálogo consigo mismo que sí encontramos en Jung. Jung escribe desde el punto de vista de un observador que es capaz de entrar en diálogo reflexivo con las imágenes (su *yo* y su alma entre otras), que en Juan son vividas pero no reflexionadas, su reflexión sobre ellas es a posteriori y a demanda de alguien. Pero cuidado, en Jung la experiencia vivida también es profunda y desasosegadora, tanto como la que describe Juan en su desgranar de la *Noche Oscura* (textos en prosa). Entendemos que lo que se ha producido durante estos cuatro siglos de diferencia, es una diferenciación de la conciencia que ahora es capaz de volverse hacia la propia interioridad y dialogar con los diferentes personajes. Intentar explicar lo inexplicable en el S. XVI sólo puede hacerse mediante el lenguaje poético de un maestro. Hacerlo en el

S. XX llevó a Jung al borde de la locura y a un texto bastante oscuro que implicó toda una vida de desarrollo. Y que sólo al final de sus días se atrevió a expresar más claramente¹⁹¹.

Y no solo en esos cuatro siglos cambia la capacidad de expresión, sino que Jung aporta la capacidad de objetivar las voces interiores y de reducir la disociación que puede producir el establecer este tipo de diálogos internos. Esto solo puede hacerse, como ya hemos comentado en otro lugar, cuando existe un *yo* lo suficientemente enraizado como para dar cuerpo y contener toda la avalancha de imágenes que provienen del inconsciente y que, de otra forma, se adueñarían de nuestra conciencia hasta hacernos perder el sentido de realidad. Jung es consciente de que la única manera de expresión posible es mediante el símbolo y en el propio *Libro Rojo* refiere:

“El símbolo es la palabra que sale por la boca, que no se pronuncia, sino que asciende como una palabra de la fuerza y de la necesidad desde la profundidad del sí-mismo y se posa inesperadamente sobre la lengua. Es una palabra asombrosa y tal vez aparece irracionalmente, pero se la reconoce como el símbolo por el hecho de que es extraña al espíritu consciente” (Jung, 2012a, p. 369).

El *Libro Rojo* es la descripción cruda del trayecto personal de Jung de principio a fin. Y decimos cruda, porque es posible observar en el texto la lucha interna que sufrió durante este periodo “Mas estoy condenado a cargar contigo por un purgatorio para que

191. Algunas de las razones de esta reluctancia a abordar ciertos temas, o a hacerlo de forma más abierta las podemos encontrar detalladas en el capítulo 5 de esta tesis.

tú también te vuelvas aceptable en alguna medida” (Jung, 2012a, p. 427). Y más adelante:

“Me dirigí a mi hermano, al Yo; se encontraba triste y miró hacia la tierra y suspiró y por cierto hubiera preferido estar muerto, pues lo oprimía la carga del duelo inaudito. Mas una voz habló desde mí y dijo estas palabras:

«Es duro, hay víctimas a diestra y siniestra y tú estás crucificado en aras de la vida»” (Jung, 2012a, p. 431).

Por su parte, Juan nos transmite la sensación de que, de igual forma que en la experiencia y en el poema se siente cómodo, porque no tiene que explicar¹⁹², en la prosa se pierde. Es como esos excepcionales pintores que con cuatro trazos son capaces de hacernos ver, no sólo la cara del retratado, sino toda su interna emocionalidad. Juan, en cierto sentido, se pierde, y lo sentimos desasosegado, cuando trata de exponer, explicar, detallar, desde el lenguaje de la escolástica, lo que se ha manifestado intuitivamente y en pocos y magistrales retazos en el poema: “En el cual *aspirar* de Dios yo no querría hablar, ni aun quiero; porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería menos si lo dijese (...). Y por eso, aquí lo dejo” (LIA 4, 17), “(...) de cosas tan interiores y espirituales, para las cuales comúnmente falta lenguaje -porque lo espiritual excede al sentido-, con dificultad se dice algo de la sustancia; porque también se habla mal en las entrañas del espíritu, si no es con entrañable espíritu” (LIB Pról, 1) y un poco más

192. Sorprende lo que Jung dice en el *Libro Rojo* con respecto al hecho de tener que explicar: “el espíritu de la profundidad me habló y dijo: “Comprender una cosa es puente y posibilidad del retorno a la vía. Explicar una cosa es, sin embargo, capricho y hasta incluso un asesinato. ¿Has contado los asesinos entre los eruditos?”(Jung, 2012a, p. 169).

adelante: “(...) arrimándome a la Escritura divina, y como se lleve entendido que todo lo que se dijere es tanto menor de lo que allí hay, como lo es lo pintado que lo vivo, me atreveré a decir lo que supiere” (LIB Pról, 1) y en *Noche Oscura* añade

Porque, como aquella sabiduría interior es tan sencilla y tan general y espiritual, que no entró al entendimiento envuelta ni paliada con alguna especie o imagen sujeta al sentido, de aquí es que el sentido e imaginativa, como no entró por ellas ni sintieron su traje y color, no saben dar razón ni imaginarla para decir algo de ella, aunque claramente ve que entiende y gusta aquella sabrosa y peregrina sabiduría. Bien así como el que viese una cosa nunca vista, cuyo semejante tampoco jamás vio, que, aunque la entendiese y gustase, no le sabría poner nombre ni decir lo que es, aunque más hiciese, y esto con ser cosa que la percibió con los sentidos; cuánto menos se podrá manifestar lo que no entró por ellos. Porque esto tiene el lenguaje de Dios, que por ser muy íntimo al alma y espiritual, en que excede todo sentido, luego hace cesar y enmudecer toda la armonía y habilidad de los sentidos exteriores e interiores (2N 17, 3).

o

De donde, por cuanto la sabiduría de esta contemplación es lenguaje de Dios al alma de puro espíritu a espíritu puro, todo lo que es menos que espíritu, como son los sentidos, no lo reciben, y así les es secreto y no lo saben ni pueden decir, ni tienen gana porque no ven como (2N 17, 4).

Como podemos apreciar, Juan de la Cruz es consciente de su propia incapacidad, por lo que acabará desarrollando su propio lenguaje (con idénticos problemas se

encuentra Jung) que le sitúa en la incómoda posición de ser un incomprendido, un paria, y no solo en su tiempo:

En su esfuerzo por comunicar eficazmente el trance extático, San Juan destruye la lengua unívoca y limitada de sus contemporáneos europeos y maneja una palabra que tiene que ensanchar infinitamente para hacerla capaz de la inmensa traducción que le exige. Su revolución poética es tan radical y tan honda que San Juan no es comprendido ni por sus coetáneos -es el gran ausente de los tratados poéticos del Siglo de Oro-; ni por sus supuestos seguidores; ni, salvo contadas excepciones, por sus críticos, que abordan su literatura con precaución y timidez. Este artista solitario, que reinterpreta la lengua castellana sin la fortuna de un Garcilaso, necesita ser entendido en sus propios términos y ser visto desde una nueva perspectiva en la historia de la literatura española (López-Baralt, 1978, p. 20).

Nosotros añadiríamos que no solo en una nueva perspectiva de la literatura, sino en una nueva perspectiva de la espiritualidad y desde luego de la psicología.

En el poema él, como sujeto del proceso, no es visible (habla su *alma*) no como en el caso del *Libro Rojo* en el que Jung es quien narra en primera persona y dialoga con su *yo* y con su *alma*. Juan está, pero oculto entre las líneas de lo que dice y lo que calla. Seguramente, esto tenga que ver con el hecho de que para Juan de la Cruz el alma está más en relación con Dios, dice en *Llama de amor viva B* “El centro del alma es Dios” (LIB 1, 12), y habla de ella en los textos en prosa en tercera persona. Sólo en los poemas habla desde el alma, renunciando a todo intento de racionalizar o explicar (en el sentido

de la cita anterior de Jung sobre las explicaciones). Simplemente experimenta. Probablemente, porque en el tiempo en el que escribe se produce a nivel psíquico un choque profundo entre la experiencia de unificación y la capacidad racionalizadora del *yo* que se enfrenta con unas convicciones religiosas que no le permitan salir de un marco conceptual determinado.

A Jung esto no le pasa, o mejor rompe el límite en el *Libro Rojo*. O sí le pasa, pues en aquel momento su vida consciente está inmersa en un tumulto de acontecimientos exteriores e interiores (ruptura con Freud, inundación de imágenes inconscientes, etc.) que no es capaz de canalizar a través de la razón y la lógica. Por eso se ve obligado a encerrarse por las noches en su despacho y permanecer en un diálogo continuo con las imágenes, esperarlas y abrirse a lo que tienen que decirle. Rompe el límite porque no deja esta experiencia en el ámbito de lo psíquico, la concreta en sus diarios (*Libros Negros*¹⁹³), a partir de los cuales realizará un trabajo de elaboración y edición y que se concretará en el propio texto del *Libro Rojo*. Un texto con una forma, y un lenguaje completamente nuevos, diferente al lenguaje que empleará en su producción académica.

En definitiva, ambos autores coinciden en la exigencia de devolver al sujeto la conciencia de la necesidad de realizar un trabajo consigo mismo, para poder abandonarse a fuerzas de lo inconsciente que lo transformarán de una manera absoluta.

193. En el momento de cierre de esta tesis están a punto de publicarse los *Libros Negros* en inglés. El futuro del trabajo de investigación está en el análisis de estos nuevos textos junguianos y su puesta en relación con los de Juan de la Cruz.

El poema *Noche oscura*¹⁹⁴

Canciones del alma que se goza de haber llegado al alto estado de la perfección,
que es la unión con dios, por el camino de la negación espiritual.

1. En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada.

2. A oscuras y segura,
por la secreta escala disfrazada,
¡oh dichosa ventura!,
a oscuras y en celada,
estando ya mi casa sosegada.

3. En la noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.

4. Aquésta me guiaba
más cierto que la luz del mediodía,
adonde me esperaba
quien yo bien me sabía,

194. El título del poema original de Juan de la Cruz era *Canciones del alma que se goza de haber llegado al alto estado de la perfección, que es la unión con dios, por el camino de la negación espiritual*. En la edición Príncipe (primera edición de las obras completas de Juan de la Cruz), el editor añade el título *Noche oscura*, que seguirá utilizándose desde entonces.

en parte donde nadie parecía.

5. ¡Oh noche que guiaste!
¡Oh noche amable más que el alborada!
¡Oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!

6. En mi pecho florido,
que entero para él solo se guardaba,
allí quedó dormido,
y yo le regalaba,
y el ventalle de cedros aire daba.

7. El aire de la almena,
cuando yo sus cabellos esparcía,
con su mano serena
en mi cuello hería
y todos mis sentidos suspendía.

8. Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el amado,
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

Singularidades del poema

Adentrándonos en el viaje descrito en el poema lo primero que nos sorprende es el uso que Juan de la Cruz hace del lenguaje poético y que tiene varias características

muy interesantes¹⁹⁵. Por un lado, el centro de la acción y los personajes sugestivos son aquellos que no aparecen sino como una sombra dentro del contenido del texto. Sirva como ejemplo la traslación de la importancia de la noche a la luz (o su ausencia) que tiñe todo el poema. Las estrofas 3 y 4 son un ejemplo de ello en lo que se refiere al tratamiento de la noche y a la ausencia de luz. Paradójicamente, es esa noche o ausencia de luz la que lo guía, es decir, la noche ilumina más que la luz del mediodía “más cierto que la luz del medio día”. Se pueden apreciar a lo largo de la obra las dinámicas tensionales en las que ésta se estructura y que se manifiestan lingüísticamente en formulaciones antitéticas muy características de nuestro autor.

Por otro, estaría la importancia de lo femenino, no sólo señalada por el género del narrador del poema (el alma), sino por la descripción del espacio en el que la acción se desarrolla, el mundo de la noche (del que nos ocupamos en el siguiente apartado cuando hablemos de la profundidad), lo nocturno. Juan escribe en primera persona del femenino. En términos junguianos podríamos decir que es desde su *ánima* que Juan experimenta y escribe. Este aspecto es muy interesante desde el punto de vista analítico porque surge la duda de si leerlo desde el concepto junguiano de *alma*, o desde el de *ánima*. En lugar de adoptar una posición apriori, creemos interesante hacer una lectura desde los dos, a ver con qué nos encontramos. Comencemos por establecer qué es lo que Jung entiende por ambos conceptos. Sobre el alma dice lo siguiente:

195. No es este el lugar para hacer un estudio lingüístico exhaustivo, pero si nos parecía de interés anotar algunos elementos que nos facilitan o introducen (según el caso) el universo de Juan.

El alma es lo vivo en el hombre, lo que vive por sí mismo y lo que causa vida. (...) El alma, de un modo astuto y juguetón, seduce a la materia inerte, que no quiere vivir y le insufla vida. Ella convence de cosas no dignas de crédito, para que la vida sea vivida. Ella está llena de trampas y cepos, para que el hombre caiga, toque tierra, se enrede allí y quede atrapado, para que sea vivida la vida (...). Si no hubiera esa movilidad, esa iridiscencia del alma, el hombre, llevado de la mayor de sus pasiones, la inercia, quedaría totalmente paralizado. (...) Tener alma es la aventura de la vida, porque el alma es un demonio dador de vida que juega su juego de elfo por debajo y por encima de la existencia humana, por eso dentro del dogma le esperan, unilateralmente, premios o castigos, que sobrepasan con mucho los merecimientos humanos. El cielo y el infierno son destinos del alma y no del hombre civil, que con su desnudez, con su debilidad y timidez no sabría qué hacer con su persona en una Jerusalén celestial (Jung, 2002a, p. 56).

Del *ánima* dice, en primer lugar, que es un arquetipo, es decir, no es un concepto filosófico sino empírico. Es un aspecto de lo inconsciente, “el apriori de estados de ánimo, de reacciones, de impulsos y de todo lo que hay en el campo de las espontaneidades psíquicas. (...) una vida detrás de la consciencia, que no puede ser integrada totalmente en esta, sino de la que, por el contrario, proviene la consciencia” (Jung, 2002a, p. 57).

Podríamos entender el *ánima* como esa cualidad del alma que elude nuestra conciencia mientras que al mismo tiempo nos atrae a la vida misma, podría ser vista

como una cualidad femenina en la naturaleza, podemos compararla con los aspectos masculinos más voluntariosos de nuestra conciencia consciente.

El *ánima* no es una proyección, sino el que proyecta. Y nuestra conciencia es el resultado de su vida psíquica anterior. El *ánima* se convierte así en el soporte primordial de la psique, o en el arquetipo de la psique misma.

Se proyecta en la conciencia a través de la expresión; la expresión es su arte, ya sea en la extraordinaria astucia de la formación de síntomas y el "cuadro" clínico resultante o en los artificios de las hechicerías del *ánima*. Y la sabiduría que Sofía imparte es ver sofisticadamente en estas expresiones, ver el arte en los síntomas (Hillman, 1996).

En el poema, la primera dinámica que podemos observar es la del movimiento del alma (principio femenino), enamorada apasionadamente, en busca del Amado (Dios - principio masculino) y esta tensión es la iniciadora de una *dynamis* orientada a empujar al sujeto a la *individuación*: "(...) Contraste entre el iniciado masculino y lo iniciador femenino, y que parece representar una característica de estos Misterios" (Kerenyi, 2010, pp. 55-56). En Aión, Jung explicita que este dios mitráico "representa la unión de los opuestos, de la luz y la oscuridad, de lo masculino y lo femenino, de la creación y la destrucción"(Jung, 2009a, párr. 266). Esto es lo que vemos representado en el poema de Juan de la Cruz cuando nos dice que en la noche está "en amores inflamada", es en la noche, el territorio de la destrucción sanjuanista, en donde Juan nos presenta al alma enamorada. Noche-amor, pero también como comentábamos en párrafos anteriores, noche oscuridad-luz. La unión masculino-femenino en ese "Amado

con amada, amada en el amado transformada”. Como podemos apreciar el poema es una continua integración de opuestos.

Es interesante el paralelismo con el *Libro Rojo*, en la medida en que el tema central de este texto es la integración del mal, de lo femenino y de la materia, elementos que fueron excluidos de la *Imago dei* en el cristianismo y que, en cierto sentido fueron reintroducidos en la alquimia (uno de los motivos del interés de Jung por esta disciplina).

En el *Libro Rojo*, podemos apreciar la importancia del elemento femenino, y más particularmente de su unión con el elemento masculino en varios momentos: en la relación entre Elías y Salomé, en la pareja erudito-hija, bibliotecario-cocinera o Filemón-Baucis. Dice al respecto Susan Rowland “Porque lo que atormenta el patrimonio del dualismo, la noción de una cualidad binaria fundamental del significado y del ser, es el dominio de un lado y la subordinación del otro”¹⁹⁶ (Rowland, 2016, p. 21).

Así es que, estamos asistiendo al inicio de un viaje en el que el aspecto femenino del héroe se interna en la oscuridad y en la tiniebla, ocultándose y andando caminos desconocidos, extraños, no ordinarios. Parece estar describiendo el mundo especular bajo este mundo. Es el mundo lunar (el mundo femenino de los ritos dionisiacos). Esta descripción vuelve a apuntar a un reino femenino de intuiciones. Estamos de nuevo ante dos espacios tensionales, el definido por arriba-abajo y el ya comentado luz-oscuridad.

196. For what haunts the heritage of dualism, the notion of a fundamental 'twoness' or binary quality to meaning and being, is the dominance of one partner and the subordination of the other.

Además, siguiendo los planteamientos junguianos ese viaje es interior, es una búsqueda de la *Imago dei* en el interior del alma (donde se gesta). Es un viaje a la profundidad (de nuevo femenino) al reino de las tinieblas para poder encontrar la luz: “es necesario descender al fondo primitivo del alma, asumir las tinieblas, vivir el temor de lo primordial para así acceder a la luz” (Nante, 2011a, p. 44). Y ese acceder a la luz pasa por perder la condición de héroe.

Esta misma polaridad se encuentra en los textos de Juan de la Cruz: “Y para probar más cumplidamente la eficacia que tiene esta noche sensitiva, en su sequedad y desabrigo, para ocasionar la luz que de Dios decimos recibir aquí el alma” (1N 12, 6).

Ese mismo viaje es el que se narra en el *Liber Novus*. Según Bernardo Nante “El *Liber Novus* trata, fundamentalmente, del renacimiento de Dios en el alma o de su imagen, el suprasentido, la paradójica conciliación de opuestos” (Nante, 2011a, p. 35).

Por último, queremos comentar en este apartado el uso peculiar de los verbos. Apenas aparecen verbos que impliquen una acción activa a excepción del *salí* de la primera estrofa o los tiempos verbales que son mayoritariamente en pasado.

Sobre los verbos de acción, o mejor dicho, sobre su ausencia, es interesante observar que en todo el planteamiento sanjuanista (así como en la psicología junguiana), suele ser poco interesante el movimiento iniciado en la voluntad del *yo*. No importa tanto la intencionalidad consciente de hacer, como la disposición a que se haga en mí, el “hágase en mí según tu palabra” (Lc 1, 38) curiosamente de una mujer, María. Vuelve a ser el aspecto femenino de Juan el que se pone a disposición para ser hecho. En el resto del poema, particularmente a partir de la quinta estrofa se combinan dos elementos, el

amado es el que ejecuta la acción en respuesta a una disposición pasiva del protagonista, que se abandona en el amado. En la sexta estrofa el alma de Juan agasaja al amado “allí quedó dormido, / y yo le regalaba”. Y en la séptima estrofa “cuando yo sus cabellos esparcía, / con su mano serena / en mi cuello hería / y todos mis sentidos suspendía” parece decirnos Juan que, justo cuando uno está en ese momento de relajación y apertura en el que abraza, tras pasar por la noche y ganar nuestra humildad, aquello que lo divino es (lo terrible y lo amante), entonces, ese principio rector actúa sobre nosotros y nos hiere. Es sorprendente la significación en la época de Juan de la Cruz de esta palabra. En el Diccionario de Autoridades de la RAE, herir tiene una acepción interesante “Metaphoricamente es tocar una cosa en otra”. Cuando pensamos en que el Amado hiere el cuello, lo primero que nos sugiere es que éste es una articulación, y no una cualquiera, es la que une la cabeza con el resto del cuerpo. Chevalier afirma que el cuello simboliza “la comunicación del alma con el cuerpo”, por tanto, lo que parece relatar Juan es que cuando uno está en ese estado de aceptación (que no resignación) es cuando se produce una transformación de la forma de comunicarse el alma con uno mismo, por tanto, se altera la relación tensional *Sí-mismo* - *yo*. Se abre la posibilidad de abrazar la nueva realidad que nos presenta el *Sí-mismo*, se abre un espacio de confianza en una sabiduría interior. Una confianza en algo que no podemos ver ni tocar, y con la que, por tanto, apenas podemos relacionarnos en nuestra sociedad moderna. Sin embargo, Juan nos dice que sin ella nada es posible. Hay que bajarse del mundo del héroe.

Tampoco nos pasa desapercibida la similitud (y la diferencia) entre la octava estrofa del poema de Juan “el rostro recliné sobre el Amado, / cesó todo, y dejéme,” y el pasaje del "Liber Secundus", el infierno, en el que Jung dice:

¡Qué abismo de historia chorreante de sangre nos separa a ti y a mí! Tomé tu mano y te miré al ojo humano. Reposé mi cabeza en tu regazo y sentí el calor vital de tu cuerpo, que era tan mío como si fuera mi propio cuerpo, y repentinamente sentí un cordón liso alrededor del cuello que me estrangulaba sin compasión y un cruel golpe de martillo me hundió un clavo en la sien (Jung, 2012a, p. 317).

La similitud de la escena es obvia, pero la diferencia es también interesante. Mientras que en la estrofa de Juan se respira la paz, el sosiego y la confianza de la que hablábamos antes, en el texto de Jung se respira muerte, porque lo que ha de morir es su propio sentido de dios. Mientras que en Juan hay una aceptación del ser divino de su época, en Jung se rompe, y comienza el proceso de integración del mal en la *Imago dei*. Este es el siguiente paso evolutivo en la conciencia, y no es un paso fácil de dar.

Continuado con el aspecto relativo a los tiempos verbales en el poema, nos encontramos, además, con la pervivencia de tres tiempos distintos. La primera estrofa está escrita en pretérito perfecto simple: salí; la segunda en gerundio: estando; a partir de la tercera en adelante en pretérito imperfecto. La secuencia de tiempos verbales parece indicar que de lo que el autor está hablando es de un proceso que se ha iniciado a ciencia cierta, pero que requiere de una condición continua para su desarrollo (gerundio)

y que no acaba de desarrollarse por completo nunca (pretérito imperfecto), queda de algún modo suspendido en un tiempo atemporal, el aoristo griego.

Detengámonos un momento para comprender este tiempo. Dice al respecto de este tiempo verbal, perteneciente al griego Koiné, el profesor Richard Ramsay:

La tentación es hacerlo equivalente al pretérito en español. Sin embargo, mientras en el español, el énfasis del *pretérito* está en el *tiempo pasado*, en el griego el *aoristo* no pone tanto énfasis en el tiempo ni en la duración de la acción. (...) el aoristo denota una acción en su totalidad. Richard Young explica que la diferencia entre el tiempo presente y el tiempo aoristo es que el presente observa un desfile desde la perspectiva de un observador en la calle y el aoristo lo observa desde la perspectiva de un helicóptero. El presente mira a cada participante pasar, y el aoristo mira el evento completo. (...) el aoristo sugiere algo más indefinido (Ramsay, 2006, pp. 174-175).

Ese algo más indefinido es la sensación que transmite el tiempo, tanto en el poema de Juan de la Cruz, como en el *Libro Rojo* de Jung. Bernardo Nante en su introducción al *Libro Rojo* afirma:

“En alguna parte, alguna vez, hubo una Flor, una Piedra, un Cristal; una Reina, un Rey, un Palacio; un Amado y una Amada, hace mucho, sobre el Mar, en una Isla, hace cinco mil años... Es el Amor, es la Flor Mística del Alma, es el Centro, es el Sí-Mismo...” (Jung, 2012a, p. 40).

El tiempo de narración del poema *Noche Oscura* es indeterminado, porque como en el *Libro Rojo*, se ponen en comunicación el espíritu de este tiempo y el espíritu de la profundidad, y en la profundidad el tiempo es distinto. Aoristos frente a Cronos.

Tanto en Juan como en Jung el lenguaje se mueve entre la ambigüedad y el secreto. Sabemos que la protagonista sale, pero no sabemos hacia dónde va, sabemos que va a oscuras, en secreto, a una secreta escala, pero carece de toda concreción, algo con lo que es muy difícil relacionarse desde el tipo de conciencia contemporánea, donde la incertidumbre, lo desconocido, cuanto menos asusta, o desconcierta.

Así que Juan y Jung, como el conejo en Alicia en el país de las maravillas, nos introducen en el extraño mundo en el que se mueven con naturalidad ya en la misma forma de escribir, en lo que dicen, y en lo que no dicen.

El espacio de la profundidad

¿Cuál es ese extraño mundo en el que parecen navegar Jung y Juan con cierta fluidez?

Como venimos comentando a lo largo de la tesis, la experiencia origen de los textos que trabajamos, se produce sin una participación activa y voluntaria del *yo*, porque no se puede manipular la fuerza que proviene de la profundidad, fuerza que irradia y envuelve al sujeto, y que, como la fuerza del mar embravecido, lo lleva al fondo. Es un movimiento pasivo desde el punto de vista del *yo*, pero no lo es desde el punto de vista del *Sí-mismo*. Y la profundidad es el reino en el que se mueve el *Sí-mismo*.

Es como si el sujeto se situara en un momento vital en el que las fuerzas del inconsciente encontraran un canal por el que acceder a la individualidad y lo arrastraran a ese otro sustrato de la conciencia en el que experimentar el efecto transformador de la noche. Juan de la Cruz afirma: “(...) por medio de esta dichosa noche de la purgación sensitiva, salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu (...) con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando al alma, sin discurso ni ayuda activa de la misma alma” (1N 14, 1). Y en *Subida* afirma:

De donde se ve que, aunque los dichos y revelaciones sean de Dios, no nos podemos asegurar en ellos, pues nos podemos mucho y muy fácilmente engañar en nuestra manera de entenderlos; porque ellos todos son abismo y profundidad de espíritu, y quererlos limitar a lo que de ellos entendemos y puede aprehender el sentido nuestro no es más que querer palpar el aire y palpar alguna mota que encuentra la mano en él; y el aire se va y no queda nada (2S 19, 10).

Como decimos, en este sentido ambos textos conectan. Ambos hablan desde y describen un viaje de re-descubrimiento de la profundidad del alma. En el caso de Juan, ya en el título del poema nos deja claramente definido cuál es ese trayecto: *Canciones de el alma que se goza de haber llegado al alto estado de la perfección que es la unión con Dios por el camino de la negación espiritual*.

En el lenguaje junguiano, cuando Juan habla de Dios y de la unión del alma, podríamos entender que se está refiriendo a la *coniunctio* en la cual se establece una conexión entre el yo y el *Sí-mismo* (el arquetipo de lo divino en el hombre):

Una idea que no ha dejado de imponerse a la humanidad en todos los rincones del globo y en todas las épocas históricas, renovándose una y otra vez en formas similares: una violencia ultraterrena a cuya merced se está, que lo mismo engendra que destruye, una imagen de la fatalidad y de lo que la vida tiene de ineluctable. Dado que psicológicamente hablando la imagen de Dios es un complejo de representaciones de naturaleza arquetípica; hay que considerarla también como la representante de cierta suma de energía (libidinal) que hace aparición proyectada¹⁹⁷ (Jung, 2012b).

Juan de la Cruz parece haber intuitido esta realidad psíquica al afirmar al comienzo de su comentario a *Llama* (LB 1, 12) “El centro del alma es Dios, al cual, cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda y ame y goce a Dios” (LB 1, 12).

En términos junguianos observamos una representación de la relación *yo* - *Sí-mismo* de lo más interesante e inesperada. Cuando leemos este párrafo nos encontramos con una mirada desde arriba -casi como la del dibujo del cristo de Juan de la Cruz (ver figura 12)-. Desde esa perspectiva, el centro de la *psique* sería el *Sí-mismo*, pero cuando

197. (Nota en el texto original) Esta afirmación suscitó un gran escándalo, pues se pasó por alto que se trataba simplemente de una concepción psicológica y no de un enunciado metafísico. El hecho psíquico «Dios» es un tipo autónomo, un *arquetipo colectivo*, como lo he bautizado después. Por ello, no sólo es propio de todas las formas de religión elevadas, sino que aparece también espontáneamente en sueños individuales. El arquetipo es en sí una creación inconsciente y psíquica, que sin embargo tiene realidad independientemente de la actitud de la consciencia. Es una existencia psíquica, que como tal no es lícito confundir con la idea de un Dios metafísico. La existencia del arquetipo ni *sienta* la existencia de un Dios ni la niega (Jung, 2012b).

posteriormente afirma “habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios” podemos entender que percibe el alma como incluída en el seno de lo divino, está dentro y fuera, la contiene y es contenida, lo es todo y es parte. Es una definición cuasi perfecta realizada en el siglo XVI del *Sí-mismo*.

Y como decíamos con anterioridad, la profundidad es el reino en el que se mueve el *Sí-mismo*. Pero, como no puede ser de otra manera, existe cierta controversia entre las diversas corrientes junguianas sobre la naturaleza de lo que es definido como tal. Una parte de los teóricos se plantean que la naturaleza del *Sí-mismo* es meramente psíquica, mientras que otra considera que el concepto hace referencia a una realidad trascendente, entre los que se encuentran M. Stein o Lionel Corbet, por ejemplo. Parece que haya una lucha intestina en cuanto a la implicación de considerar como trascendente el contenido del *Sí-mismo*. Como si lo trascendente tuviera que ser opuesto a lo psíquico, o si le restara seriedad no solo al concepto, sino a la completa teoría propuesta por Jung.

Nosotros en esta tesis tomamos partido por la posición del propio Jung. Si tenemos en cuenta el título del libro en el que el autor se centra particularmente sobre este concepto, ya obtenemos una respuesta clara: *Aión. Contribuciones al simbolismo del Sí mismo*. Aión es un dios mitráico que se sitúa más allá del tiempo y del espacio, y Jung lo emplea como uno de los símbolos representativos del concepto. Luego al *Sí-mismo* le está atribuyendo al menos las mismas cualidades, atemporalidad y aespacialidad. Podemos comprender el *Sí-mismo* como un arquetipo que lo es todo, lo abarca todo, que se halla más allá de las dimensiones de lo que implica lo humano. Y que, sin embargo, pre-configura lo humano. En sus propias palabras “[es] el arquetipo

que sirve de base a la consciencia del yo” (Jung, 2011a, párr. 347). La *Imago dei* se constituiría como representación dentro del individuo de este arquetipo de la totalidad. Esta concepción aclara, de paso, un elemento también complejo dentro de la psicología propuesta por C. G. Jung: el de *inconsciente colectivo*¹⁹⁸. De esta forma queda más claro un concepto que está mucho más cerca de la física cuántica que de la realidad mágica que trata de atribuírsele. Es un espacio de realidad al que los individuos estamos conectados, en el que todo lo posible, pasado, presente y futuro se encuentra contenido, en el que el tiempo, tal y como lo conocemos no existe, y que cristaliza en cada individuo en virtud de la realidad que la consciencia del yo elige vivir¹⁹⁹.

El *Sí-mismo* es considerado por Jung como el arquetipo central, como el "centro de la personalidad total" (Samuels, 2015, p. 108), en oposición al yo que constituiría el centro de la consciencia.

198. Recordemos que al hablar del *pleroma* ya introdujimos estas nociones.

199. Para tratar de aclarar algo todos estos conceptos y sus relaciones pongamos un ejemplo: el conjunto de minerales fundidos que conforman el núcleo de la tierra sería el equivalente al inconsciente colectivo, una erupción volcánica subacuática concreta constituiría los contenidos pertenecientes al inconsciente personal, esos contenidos al contacto con el agua se enfrían y se solidifican convirtiéndose en rocas volcánicas que al acumularse tras sucesivas erupciones, van constituyendo una isla en el mar. Cristalizan en una consciencia yoica individual. Esta creación natural se produce como consecuencia de tensiones brutales, rupturas, presión, y es de naturaleza dinámica, siempre se encuentra en movimiento, en una dinámica creativa. Lo que mantiene unido al complejo entramado que se haya dentro y fuera del agua, sometidos a distintas leyes naturales, es la capacidad de la psique inconsciente del individuo de crear cosas nuevas a través del sostenimiento de la presión incesante, la *función trascendente*, cuya utilidad es la creación de símbolos, los elementos que mantienen, por su propia naturaleza dual, dos sistemas en oposición unidos, consciente e inconsciente. Uno de los lenguajes más fáciles de entender desde la mente occidental, es el lenguaje religioso, cristiano, de una riqueza simbólica amplia y profunda. Por tanto, el inconsciente individual es uno de los lenguajes que utiliza para *traducir* esos contenidos emergentes desde lo inconsciente colectivo. Constituye la función *religiosa de la psique*.

El sí-mismo implica el potencial de volverse total o, experiencialmente, sentirse total. Parte de sentirse total es tener un sentido propositivo y, por tanto, un elemento vital de la integración es barruntar alguna meta. Parte de la totalidad es también sentir que la vida tiene sentido y la inclinación a hacer algo cuando no lo tiene; una capacidad religiosa (Samuels, 2015, p. 109).

En cierto sentido, es una estructura psíquica muy cuántica, no es una realidad terminada y contenida, más bien es un núcleo de posibilidades de un individuo, la totalidad de lo que puede ser psíquicamente. En términos de Karlfried Durkheim sería el *ser esencial* en oposición al *ser existencial* (*yo*). Habita en la realidad del aoristo frente al *yo* que lo hace en la de cronos.

Una de sus funciones esenciales consiste en mediar entre los distintos pares de opuestos que sirven como elemento dinamizador de la psique: "(...) la tensión de opuestos redistribuye la energía psíquica" (Samuels, 2015, p. 112). Su otra función primordial es la elaboración de símbolos "(...) profundos, imponentes y 'numinosos' de naturaleza autorreguladora y curativa" (Samuels, 2015, p. 110).

Por tanto, ¿Cuál es el objetivo del *Sí-mismo*? la respuesta sería encontrar el sentido y propósito de la vida del individuo pero lo hace no sólo como estructura reguladora y ordenadora, sino a través de múltiples contenidos que escapan al *logos*. Su lenguaje habitual, como ya hemos abordado, es el de los símbolos, mucho más abstracto, informe, inaprensible.

En algunas ocasiones el *Sí-mismo* es también equiparado con dios o con la *Imago dei*. Sin embargo, cuando Jung habla de dios, no siempre se refiere al mismo

concepto, por lo que resulta importante distinguir entre tres aspectos diferentes, o versiones, de la imagen de Dios occidental:

1. La imagen de Dios representada en el antiguo testamento: Yahweh. Esta es la imagen experimentada por Job. Está caracterizado por una combinación de opuestos: Yahweh es a la vez amable e iracundo, justo e injusto, y contiene estos supuestos sin contradicción porque no hay conciencia que haya intervenido nunca para desafiar la contradicción. Job se convertirá en esa conciencia, percibe la contradicción y de este modo desafía a Yahweh (Edinger, 1992, p. 12).

2. La imagen de dios delineada en la teología cristiana: la imagen del dios amor representada por Cristo. Es el Dios del Nuevo testamento: “esta imagen ha sufrido una transformación por medio de la encarnación. (...) esto no se ha dicho nunca de forma tan abierta, porque sería bastante escandaloso hacerlo. Pero en los materiales legendarios y marginales, se ha afirmado de forma bastante explícita que Yahweh fue domesticado en el regazo de la virgen” (Edinger, 1992, p. 12), “experimentó la transformación encarnándose como hombre. (...) Y en el proceso de esa encarnación manifestó solo el lado de la bondad (...) pero como Jung señala, él es sólo uno de los dos hijos. En el fondo está el otro hijo, Satán, el anticristo, que antes o después tendrá su día” (Edinger, 1992, p. 12).

3. La imagen de Dios tal y como es experimentada de forma psicológica por el hombre y la mujer modernos. El dios experimentado psicológicamente (Edinger, 1992, pp. 11-12).

Esta divinidad no es un concepto en un libro de texto de teología, o en la biblia; es algo apremiante, ocurre en sus sueños por la noche, le causa dolor de estómago, diarrea, constipados, una multitud de neurosis... Si trata de formularlo, si después de todo trata de pensar qué es lo que es el inconsciente colectivo, acabará por concluir que es aquello por lo que se preocuparon los profetas; (...) Dios es un problema de lo más espeluznante. Y esa es la verdad, Dios ha sacudido a las personas fuera de su marco de comprensión (Jung en Edinger, 1992, p. 13).

En realidad, Dios ha dejado de ser una figura situada en un mundo mágico que ya no existe, fuera de la realidad del hombre moderno, para convertirse en un ser central que le sacude fuera de la comodidad de su marco de funcionamiento habitual "vivimos en una época en la que Dios o lo que quiera entenderse por ese nombre ya no parece ser útil para «Calafatear» los agujeros que descubrimos en lo insatisfactorio de nuestra existencia" (Rahner, 1969, p. 23). Su forma de sacudirnos es, normalmente, utilizando síntomas neuróticos con la suficiente carga emocional como para desestabilizar el sistema psíquico en equilibrio y, mediante el principio de la *enantiodromía*, facilitar la tensión energética necesaria para movilizarlo hacia la *individuación*. En este sentido, son muy reveladoras las siguientes palabras de Jung:

Hasta este momento Dios es el nombre por el que designo a todas aquellas cosas que cruzan mi camino deliberada, violenta y temerariamente, todas aquellas cosas que afectan mis opiniones, planes e intenciones subjetivas y que cambian el rumbo de mi vida para bien o para mal (Jung, 2011b, p. 525).

La imagen de una fuerza brutal personificada y de una mente no espiritual y sin ética, todavía bastante inconsistente para exhibir rasgos de bondad y generosidad además de un violento impulso de energía. Este es el retrato de una especie de demonio de la naturaleza y al mismo tiempo el de un jefe primitivo agrandado a un tamaño colosal. (...) La analogía más próxima es nuestra experiencia del inconsciente: es una psique cuya naturaleza sólo puede ser descrita por paradojas: es tanto personal como impersonal, moral y amoral, justa e injusta, ética y no ética, de inteligencia astuta y al mismo tiempo ciega, inmensamente fuerte y extremadamente débil, etc... Esta es la base psíquica que produce el material bruto para nuestras estructuras conceptuales. El inconsciente es una parte de la naturaleza de nuestra mente que no puede ser comprendida. Solo puede esbozar modelos (Edinger, 1992, pp. 16-17).

Como podemos observar gráficamente en el esquema de la Figura 13, Jung entiende que es en el sostenimiento de la tensión entre el *espíritu de este tiempo* y el *espíritu de la profundidad*, en donde surge el *suprasentido*. Este sostenimiento de dos fuerzas opuestas e increíblemente poderosas también se encuentra en Juan de la Cruz, cuando centra el desarrollo de su poema en el ambiente nocturno, muy similar al espacio en el que Jung dejará hablar a los muertos. Ambos tienen que afrontar la experiencia en el *espíritu de la profundidad*, ambos la plasman y contienen en una obra difícil de clasificar, y después ambos deben de volver *al espíritu de su tiempo* con diferentes resultados.

Jung sigue sosteniendo la tensión dialéctica entre ambos espacios, es posible apreciarlo en su capacidad para relacionarse, analizar, escribir sobre las experiencias

que ha tenido en el mundo nocturno. No solo mediante el *Libro Rojo* que, como sabemos, tiene unas características muy especiales, sino que, al mismo tiempo, es capaz de escribir, fruto de su reflexión analítica sobre esas experiencias, textos de corte científico en los que materializa su aprendizaje en modelos teóricos sobre el funcionamiento de la psique humana.

Por su parte, Juan de la Cruz tiene dificultades para transcribir el aprendizaje que ha experimentado en el *espíritu de la profundidad* al equivalente en su época del lenguaje técnico de Jung (el teológico escolástico). Entiéndasenos, Juan vive perfectamente en el *espíritu de su tiempo*, no tiene dificultad en posicionarse en la conciencia del *yo*, es capaz de vivir sus relaciones y desarrollar su labor como visitador, director espiritual o confesor, de una manera diferente y más profunda. Pero sí lo tiene a la hora de realizar un análisis, desde la lógica diurna, de la experiencia sucedida en la nocturnidad, puede plasmarlo con profundidad en el poema, pero no puede explicarlo. No es capaz de trasliterar el movimiento de la noche al plano de lo cotidiano. Como Gebser afirma (Gebser, 2011), en el desarrollo de la conciencia humana hemos ido pasando desde un estado de conciencia mucho más dominado por lo colectivo y por una conciencia individual más indiferenciada, en la que el *yo* y el *Sí-mismo* se encuentran en una suerte de identificación inflacionada, a un plano de mayor diferenciación en el que el sujeto (*yo*), se sitúa en el centro de la experiencia, y lo hace de una manera más estructurada.

Sin embargo, Juan es capaz de hacer algo que Jung no puede hacer. A lo largo de su texto poético siempre se mantiene en la humildad de la noche, nunca realiza un

avance heróico, mientras que Jung en el *Libro Rojo* sí sucumbe en ocasiones a ese avance, por ejemplo en su encuentro con Izdubar

Yo: "Me parece que es así. Nuestra verdad es aquella que nos fluye del conocimiento de las cosas exteriores. La verdad de vuestros sacerdotes es aquella que les fluye de las cosas interiores".

Iz.: (A medio incorporar) "Ésa fue una palabra sanadora".

Yo: "Estoy feliz de que mi débil palabra te haya aliviado. Ay, si supiera muchas más palabras como éstas que te pudieran ayudar. Pero se va poniendo frío y oscuro. Haré un fuego para calentarnos a los dos" (Jung, 2012a, p. 287).

Juan es capaz de encontrar el punto de humildad del *yo* necesario para una correcta unión (*coniunctio*) "En esta desnudez halla el alma espiritual su quietud y descanso, porque, no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad. Porque, cuando algo codicia, en eso mismo se fatiga" (1S 15, 13). Mientras que Jung en este momento de su vida no lo acaba de integrar (sí lo hará en sus últimos años tras varias experiencias cercanas a la muerte), en sus propias palabras:

Alrededor de los treinta y cinco años se llega a un punto donde muchas cosas cambian, por primera vez se abre el costado sombrío de la vida, la precipitación hacia la muerte. (...) Cuando se alcanza este punto de inflexión, los hombres reaccionan de diversas formas frente a ello: algunos le vuelven la espalda, otros

se arrojan a él, y a otros tantos les suceden cosas importantes que vienen de afuera. Cuando no vemos algo, el destino nos lo impone²⁰⁰ (Jung, 1933, p. 223).

En la profundidad de la que hablamos, el proceso que puede realizarse no es un viaje solar ni describe la travesía del héroe, es un viaje, cuanto menos, lunar. En él se establecen conexiones con elementos psíquicos con los que habitualmente no nos relacionamos y que implican una necesaria vinculación del individuo con el *arquetipo del huérfano*, del niño abandonado, como situación necesaria para realizar ese *proceso de individuación*. Es la confrontación con la vida expresada a través de la muerte y sólo comprendida a través del silencio, la soledad y la oscuridad. Juan así lo afirma cuando dice en *Subida*: “(...) aquí vamos dando doctrina para pasar adelante en contemplación a unión con Dios -para lo cual todos esos medios y ejercicios sensitivos de potencias han de quedar atrás y en silencio, para que Dios de suyo obre en el alma la divina unión-“ (3S 2, 2). Y en *Noche* afirma “[el alma ha de salir para unirse] con su Amado divino afuera, porque el Amado no se halla sino solo afuera, en la soledad” (2N 14, 1). Juan parece indicarnos con ese “afuera” un espacio extraño, distinto a lo habitual y esta idea parece reforzarse cuando, al final de la estrofa cuarta del poema, dice que la noche lo guía “adonde me esperaba / quien yo bien me sabía, / en parte donde nadie parecía”. Es ese espacio extraño, no convencional, donde ambos autores son capaces de conectar con aquello que otorga sentido, pero para poder escuchar es necesario el silencio propio, y

200. “A point exists at about the thirty-fifth year when things begin to change, it is the first moment of the shadow side of life, of the going down to death. (...) When this turning point comes people meet it in several ways: some turn away from it; others plunge into it; and something important happens to yet others from the outside. If we do not see a thing Fate does it to us”.

para abrazar el sufrimiento transformante hay que experimentar el silencio de dios que, como consecuencia directa, produce en el individuo una profunda sensación de abandono y soledad. María Zambrano nos lo explica maravillosamente hablando de Juan de la Cruz:

Lo primero que se echa de ver en el místico es una soledad sin compañía posible, una soledad sin poros, una soledad incommunicable que hace que les sepa la vida a ceniza. Lo que el místico busca es salir de esa soledad atravesando como la crisálida su cárcel. (...) El alma humana del místico sólo ha de hallar remedio en devorar su propia cárcel, su propia alma. (...) La comunicación normal con los seres y las cosas que pueblan el mundo se ha hecho imposible y el alma ha quedado sola, reclusa (Zambrano, 1983, p. 24).

Y Juan afirma “La causa por que el alma en la oscuridad de esta contemplación va libre y escondida de las asechanzas del demonio, es porque la contemplación infusa, que aquí lleva, se infunde pasiva y secretamente en el alma a excusas de los sentidos y potencias interiores y exteriores de la parte sensitiva” (2N 23, 2), o en *Subida* “Y por cuanto esta doctrina es de la noche oscura, por donde el alma ha de ir a Dios” (1S Pról.). Emplazamos al lector al apartado de “La noche” en donde profundizaremos algo más sobre el silencio y particularmente el silencio de dios.

En lo que llevamos dicho en este apartado también podemos apreciar un elemento sin el cual el proceso no es posible, una relación equilibrada entre el *yo* y el *Sí-mismo*. Como ya sabemos, necesitamos tanto del *Sí-mismo* como del *yo*, para que la experiencia adquiera una significación relevante para el sujeto y sea para él sanadora.

"Si uno está conectado interiormente con el Sí mismo, entonces puede penetrar en todas las situaciones vitales. En la medida en que uno no esté atrapado en ellas, pasa a través de ellas; esto significa que hay un núcleo central e íntimo de la personalidad que se mantiene desapegado, de modo que incluso si le suceden las cosas más horribles, la primera reacción de uno no es un pensamiento ni una reacción física, sino más bien un interés en el significado" (von Franz, 1999, p. 178).

Juan intuye, a lo largo de todo *Noche y Subida*, al mismo Dios terrible al que Job clama y Cristo grita en su agonía “¡Dios mío, Dios mío! ¿para qué me has abandonado?” (Mt 27, 46). Jung lo llevará un paso más allá cuando reconoce la importancia del aspecto sombrío de dios, y que no se puede desterrar el mal de la psique, pues es un elemento indispensable en el *proceso de individuación*. Él entiende que en el cristianismo se ha perdido el monoteísmo²⁰¹ al separar este aspecto de la divinidad en un ente nuevo, el diablo. Y que el camino a seguir psíquicamente es volver a integrar ambos opuestos en una sola entidad.

Si continuamos nuestro análisis del *Sí-mismo* utilizando como referencia esta imagen, entonces podemos apreciar que el *Sí-mismo* también es una fuerza aterradora que proviene de las profundidades, que impele al individuo a un camino plagado de dificultad, dolor y silencio. Algo a lo que uno no puede renunciar, que atormenta y desgarrar. No es, ni de lejos, ese *ser divino* de la *New Age*, que sólo es capaz de ver el

201. Cuando Jung afirma esto, hace referencia a que el monoteísmo cristiano es falso puesto que al sacar de lo divino el aspecto negativo, se produce una dualidad dios - demonio. En el caso de Hillman, él habla de politeísmo (ampliando a todo el panteón griego), utilizándolo como forma de representación de diversas formas arquetipales.

aspecto bondadoso de la divinidad. En esa dulce nada no hay posibilidad de evolución. Sólo en el silencio, el abandono, la crueldad de Dios, como bien supieron ver tanto Juan como Jung, es el hombre capaz de salir de su caparazón de infantilismo, desinflar su *inflación yoica*, y comenzar a madurar, caminando como un hombre erguido, que entiende. En palabras de Juan de la Cruz “En la persona devota de veras, en lo invisible principalmente pone su devoción, (...) porque la viva imagen busca dentro de sí, que es Cristo crucificado” (3S 35, 5).

Como ya hemos anunciado, este camino y esta forma no son para todos. No todos los hombres caminan por los mismos senderos, pero hay hombres que pueden vivir en y por esta forma. Esta es la imitación crística de la que habla Jung. Es el que cada uno encuentre su propia forma de vida, aquella que le indica ese *Sí-mismo*, cruel y desalmado, todo amor (*Agapé*).

La noche como estado del ser

En el apartado anterior hemos hablado de la noche en equivalencia a la profundidad como un espacio psíquico en el que el sujeto ha de entrar para poder realizar un trabajo. Ahora vamos a tratar de profundizar en algunos de los aspectos que dejamos apuntados en ese apartado. Aspectos como la soledad, el silencio, la oscuridad, el secreto o la muerte que son estados del ser. Recordemos que “Noche Oscura describe el viaje del alma en busca de Dios. Este viaje es un proceso introvertido que implica como principio fundamental la renuncia al mundo, la carne y el diablo” (Fordham, 1958, p. 131). Y recordemos que ese trabajo no es posible hacerlo desde la voluntad del

yo: “No es un esfuerzo del yo, sino el resultado de algo que parece sobrevenir, lo que causa la metanoia, la transformación” (Montiel Llorente, 2018, p. 140).

Aunque en Juan es posible apreciar claramente todos esos aspectos, lo más sorprendente en esta obra en concreto es el tono en el que escribe, apreciando la belleza de esa oscuridad, “¡oh dichosa ventura!, a oscuras, y en celada²⁰²” (2ª estrofa), “en la noche dichosa” de la tercera estrofa, o el “¡oh noche amable más que la alborada” de la quinta estrofa. Parece transmitir que incluso en lo avatares más duros de la existencia es posible apreciar la belleza de la vida abriéndose camino. Esta es una posibilidad de la que en el mundo contemporáneo no somos conscientes. Todos parecemos tratar de huir de lo desagradable, de las emociones negativas, pero aún queda un resquicio psíquico desde el que es posible apreciar la belleza insondable de la noche, del inframundo, el mundo desde el que hablan los muertos de “Escrutinios”²⁰³. Es su particular nekyia (...) símbolo sumamente extendido de la más radical intraversión, del viaje al propio interior, a la propia profundidad; una profundidad que, cuanto más honda, menos propia resulta, por acercarnos a lo que el médico y psicólogo suizo denomina inconsciente colectivo (Montiel Llorente, 2018, p. 136). Pero tampoco es de desdeñar que Juan es capaz de hablar así después de atravesado el proceso, recordemos que el título original del poema es “Canciones de el alma que se goza de haber llegado al alto estado de perfección, que es la unión con Dios por el camino de la negación espiritual”. Y esta es una de las diferencias notables entre nuestros autores, Juan escribe desde bien avanzado el

202. a escondidas, ocultamente.

203. Tercera parte del *Libro Rojo*.

proceso, Jung lo hace mientras el proceso transcurre, mientras él está inmerso. Por eso su tono es mucho más oscuro y tenebroso. Y sin embargo, es posible apreciar también cierta comprensión de la belleza de este paisaje en estas citas: “Queremos agradecerle a la vida que he vivido, agradecerle todas las horas alegres y todas las horas tristes, agradecerle la alegría y el dolor. Alma mía, contigo ha de continuar mi viaje. Contigo quiero andar y ascender a mi soledad” (Jung, 2012a, p. 173). “(...) la muerte que es necesaria para la renovación; por eso se encendió después de ella un sol nuevo, el sol de la profundidad, el sol lleno de enigmas, un sol de la noche” (Jung, 2012a, p. 189). Y más adelante:

Mas el alma me habló y dijo: “Mi sendero es luz”.

Yo, sin embargo, respondí indignado: “¿Llamas luz a aquello que nosotros, los hombres, llamamos la peor oscuridad? ¿Llamas al día, noche?”.

Luego mi alma pronunció palabras que provocaron mi enojo: “Mi luz no es de este mundo” (Jung, 2012a, p. 194).

Estas citas transmiten la abrumadora belleza de lo terrible, mucho más cercana a las emociones tormentosas del romanticismo alemán que a las plácidas aguas de la contemplación. Sin embargo, no podemos resistirnos a apuntar que las citas se corresponden con el “Liber Primus”, pero a medida que avanzamos en la lectura del *Libro Rojo* este se vuelve bastante más oscuro y tenebroso.

Posiblemente, en la convergencia de los textos de ambos autores encontremos una idea más exacta del camino/proceso.

Todo este proceso de descarnación introspectiva por el que nos llevan ambos autores parece conducir a un punto, la octava estrofa de Juan: “el rostro recliné sobre el amado, / cesó todo, y dejéme”. En esa bajada a apoyar la cabeza en el amado hay una rendición del *yo*, pero esta rendición no es forzada, es un descanso cuando la luz de la noche, esa luz amable que describe durante el poema, ilumina la realidad del amado, su cercanía, su amoroso trato. Pero cuidado, el amor del que hablan Juan y Jung es el *agapé* griego, que no responde a una norma social, que no es blando o platónico, responde a la necesidad del ser y, por tanto, es tan cuidador como terrible.

Por lo tanto, el poema en sí es un canto a la noche. Supone una forma de compensación entre la conciencia solar representada por la iglesia, en la que el Cristo es el que triunfa sobre la muerte, el que acaba con Satán y la conciencia lunar propuesta por Juan, en la que Cristo es aquel que nos espera en la noche. “Debemos pesar ya ahora nuestra vida día por día en la balanza de la muerte” (Rahner, 1969, p. 156).

Pero la noche significa también un tono y un estado del ser. Ese estado del que hablamos, en la Noche, nos sitúa en el mundo irracional del inconsciente que se manifiesta a la conciencia a través del lenguaje de los sueños. Juan asume la importancia del sueño y de lo que en él acontece como algo sagrado y lo describe de la siguiente manera: “(...) dice la Escritura divina que pasaba de noche y Jacob dormido para dar a entender cuán secreto y diferente del saber del hombre es este camino y subida para Dios” (2S 18, 4).

Así mismo, la naturaleza de la luz nocturna es diferente, pertenece a un espacio distinto, y la percepción de oscuridad está asociada a una posición de la conciencia

concreta, la del *yo*. Cuando el sujeto no es capaz de entrar en diálogo con las propias voces de la psique, el sentido se pierde. Esto supone uno de los grandes problemas del hombre contemporáneo, su desconexión del mito personal y de la tradición (de la que ya hemos mencionado algo y de la que también nos advierte Peter Kingsley en sus textos). Cuando esto ocurre desconectamos del símbolo para situarnos en el mundo del pragmatismo más absoluto, desatendiendo una necesidad fundamental del alma. Recordemos que “los símbolos, en tanto que ‘realidad psíquica’, son verdaderos más allá de si responden o no a una ‘realidad en sí’. El criterio de verdad es su misma eficacia, su cualidad transformadora, orientadora y, por ello, constituyen una suerte de ‘saber del umbral’, pues presentan, por así decirlo, un rostro bifronte, con un lado conocido junto a otro desconocido que sugiere o anticipa un camino” (Nante, 2011b, p. 50) y sólo a la luz de la noche es apreciable para el sujeto receptor de esos símbolos ese camino personal que ha de transitar, porque solo en la noche hablan *los muertos* para aquel que quiera y pueda escuchar.

Esto ocurre, precisamente, porque en el poema Juan está hablando en términos irracionales de un mundo inconsciente, que se abre al caer la noche y es tan vivo, tan real y tan plagado de imágenes y de sabiduría como el mundo de la consciencia, si no más. Inicialmente se podría pensar en la Noche como el mundo de la *nada* o de un estado emocional depresivo. No obstante, si tomamos la *nada* como un estado psíquico de vacío interior (*nigredo alquímica*) en el que uno se prepara para la confrontación con la sombra, flota en silencio y la energía psíquica está comprometida, esa *nada* puede traducirse en una fuerza iniciática de un proceso mucho mayor.

La noche simboliza el tiempo de las gestaciones, de las germinaciones o de las conspiraciones que estallarán a pleno día como manifestaciones de vida. Es rica en todas las virtualidades de la existencia. Pero entrar en la noche es volver a lo indeterminado, donde se mezclan pesadillas y monstruos, las ideas negras. Es la imagen de lo inconsciente que se libera en el sueño nocturno. Como todo símbolo, la propia noche presenta un doble aspecto, el de las tinieblas donde fermenta el devenir y el de la preparación activa del nuevo día, donde brotará la luz de la vida.

No se puede pretender introducir demasiada claridad donde ésta es contra naturam. Otro *verbum magistri* de los alquimistas que Jung cita en más de una ocasión es *obscurum per obscurius, ignotum per ignotius*: «a lo oscuro a través de lo más oscuro; a lo desconocido a través de lo más desconocido». Si se respetan las reglas del juego de lo inconsciente se podrá llegar a la comprensión; a una comprensión que, finalmente, dirá algo que la consciencia podrá asumir y que será más verídico por cuanto no ha sido violentado (Montiel Llorente, 2018, p. 146).

Este *verbum magistri* nos recuerda a uno de los versos incluidos en el dibujo de *Subida del Monte Carmelo*, en concreto:

Para venir a lo que no gustas,
has de ir por donde no gustas.
Para venir a lo que no sabes,
has de ir por donde no sabes.
Para venir a poseer lo que no posees,
has de ir por donde no posees.
Para venir a lo que no eres,
has de ir por donde no eres (MP, transcripción).

Hay que viajar por un mundo desconocido en el que nos encontramos con polaridades invertidas, y en el que deberemos encontrar una forma de soportar la tensión de opuestos. No es, sino a través de esa tensión, que puede surgir lo nuevo, el tercero.

Oscuridad.

Durante toda la primera mitad del poema, encontramos otro nivel de significación de la noche que abunda en su relación con la oscuridad. Al hablar de la noche como estado del ser, Juan enfatiza que es el propio sujeto el que para salir en busca del Amado ha de rodearse de oscuridad, misterio y secreto, cualidades que también rodean a la propia acción: *salí sin ser notada (...) A oscuras y segura, / por la secreta escala disfrazada (...) a oscuras y encelada*. Entendemos que Juan está remarcando la oscuridad, el secreto y el silencio, del lugar y del espacio por el que se transita, del aprendizaje que se realiza, y del propio alma que vive la experiencia: “(...) sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo” (CB 39, 12).

En el primer verso del poema, Juan no solo nos sitúa en la noche, sino que la noche, además es oscura. Por tanto, es interesante que profundicemos sobre esta oscuridad en diferentes niveles de análisis.

Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, y naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni

entender cómo. Esta contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios. De donde la misma sabiduría [amorosa] que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos es la que aquí purga el alma y la ilumina. (...) por dos cosas es esta divina Sabiduría no sólo noche y tiniebla para el alma, más también pena y tormento: la primera es por la alteza de la Sabiduría divina, que excede al talento del alma, y en esta manera le es tiniebla; la segunda, por la bajeza e impureza de ella, y de esta manera la es penosa y aflictiva y también oscura (2N 5, 1).

En palabras de nuevo de Luis Montiel: "(...) hay que atravesar las propias tinieblas, pues ellas son (...) el camino de lo que está llegando. (...) es el camino del encuentro entre el buscador y lo buscado (...) -el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo-" (Montiel Llorente, 2018, p. 132)

Jung apunta en este camino hacia la profundidad en "Escrutinios" cuando dice:

Todavía no has vivido el desgarramiento. Debes ser disipado, destrozado y esparcido a todos los vientos. Los hombres se preparan para la última cena contigo".

"¿Qué quedará, pues, de mí?", exclamé.

"Nada más que tu sombra. Serás una corriente de agua que se vierte sobre las tierras. Busca todos los valles y corre hacia la profundidad" (Jung, 2012a, p. 485)

Juan también advierte que hay que trascender el momento de vivencia inconsciente de lo divino, que resulta tan tentadora por lo espectacular, (vivencias de unión, de éxtasis místico), de manera que el propio dios ha de frenarnos y sumergirnos en una *nigredo* de abandono, silencio y soledad. Durante esa fase, la vivencia de unión desaparece dando lugar a la oscuridad y a la desesperación, es el grito de Cristo en la noche “Dios mío, Dios mío, ¿para qué me desamparaste?” (Mt 27, 46; Mc 15, 34; Sal 22, 1). Es, precisamente durante esa fase de sufrimiento desgarrador, cuando el hombre es capaz de entrar en un universo de silencio que supone la vía de conexión con lo más profundo. Esto que en experiencias anteriores se ha vivido desde lo *inconsciente* y desde el *yo*, ahora implica una escucha de la voz del *Sí-mismo*, que como ya hemos comentado, vive en un tiempo y un espacio diferentes al del *yo*. Es entonces cuando se produce una conexión entre ambos y el hombre encuentra su propio camino hacia la *individuación*.

En la Noche Oscura de Juan de la Cruz nos enfrentamos a un viaje sin límites y sin fondo hacia la Noche en la que los sueños y visiones serán el elemento sanador del alma atormentada: “(...) Parménides, (...) [enseña en su poema que] el descenso al Hades, al reino de los muertos, representa la única posibilidad de experimentar una transformación radical, una metanoia, que puede ser vista como nacimiento a una nueva vida (Montiel Llorente, 2018, p. 56).

Y como hemos avanzado, ese viaje oscuro a la oscuridad del inframundo es también un viaje a la muerte.

Muerte.

Tanto Jung como Juan nos recuerdan constantemente la presencia de la muerte, pero no tanto de una muerte física, sino de una transformación del *yo*, uno ha de dejar morir lo viejo para que lo nuevo pueda nacer. Nos recuerda a San Pablo cuando en la carta a los hebreos dice “aprendió la obediencia a través del sufrimiento” (Hb 5, 8). Jung es consciente de que la vida es una larga preparación para la muerte (literal y figuradamente), de que uno comienza a morir en el mismo día de su nacimiento (este es el proceso de la vida) y de que uno ha de encontrar el tiempo necesario para estar muerto. Porque es esa tensión entre la luz de estar vivos y la oscuridad de estar muertos, pero especialmente nuestra propia capacidad de pasar (como *Psiché*) tiempo en el inframundo, la que nos facilita el encuentro con el amado.

(...) la negrura siempre se presenta conectada con la tenebrositas de la tumba y del Hades, por no decir del infierno. Así pues, el descenso que comienza con el baño nupcial ha tocado el fondo más profundo, la muerte, las tinieblas y la culpa. El aspecto esperanzador está dado para el adepto en la aparición anticipada del hermafrodita, todavía opaco desde el punto de vista psicológico (Jung, 2006 párr. 468).

Hemos pasado por el infierno, hemos muerto para poder hablar con los muertos y escuchar lo que tienen que decirnos, pero no podemos quedarnos aquí, y este es el gran riesgo en el proceso, hay que continuar en un camino de vuelta hacia la luz. Por eso es tan interesante el planteamiento sanjuanista porque en el poema comenzamos en

la noche, pero a partir de la sexta estrofa, el ambiente cambia a lo diurno. El riesgo lo especifica Jung en Símbolos de transformación cuando dice:

Si la libido se queda ahora presa en el reino encantado del mundo interno, la persona ya no será más que una sombra para el mundo superior y estará poco menos que muerta o moribunda. Pero si la libido consigue liberarse de nuevo y abrirse paso hasta el mundo de arriba, se produce un milagro: viajar por el mundo subterráneo ha sido para ella como bañarse en una fuente rejuvenecedora, y de la muerte aparente cobra vida fertilidad nueva (Carl Gustav Jung, 2012b, párr. 449).

Como podemos apreciar tanto en el texto de Juan como en el de Jung, el viaje se produce en soledad y produce soledad.

Soledad.

En todo el poema de Juan de la Cruz se respira soledad, remarcada por la ausencia de otros personajes que no sean su alma y el Amado, que no aparece hasta la quinta estrofa. Esta soledad en que se realiza el proceso de unión, reforzada por la noche y por la oscuridad de las que ya hemos hablado, nos recuerda a lo que Jung afirma en el *Libro Rojo*:

“Nadie puede ni debe evitar el sacrificio. El sacrificio no es destrucción. El sacrificio es la piedra fundamental de lo venidero. ¿Acaso vosotros no habéis tenido monasterios? ¿No han ido incontables millares al desierto? Debéis llevar monasterios en vosotros mismos. El desierto os llama y os trae de vuelta, y si estuvierais forjados con acero al mundo de este tiempo, el llamado del desierto

rompería todas las cadenas. Verdaderamente, os preparo para la soledad” (Jung, 2012a, pp. 169-170).

Para nosotros en este párrafo se encierran varios de los elementos fundamentales del proceso descrito por Jung.

El primero es que el sacrificio no se puede evitar. Pues ese sacrificio implica al *yo*, porque uno no puede sacrificar aquello que no le pertenece: “realizar un sacrificio consiste en hacer entrega de algo que me pertenece. Todo lo que me pertenece ostenta un sello que lo distingue como «mío» y lo identifica sutilmente con mi *yo*” (Jung, 2008 párr. 389). Sin embargo, recordemos que Juan nos dice que este camino es para los aprovechados, es decir, para aquellos que están lo suficientemente avanzados como para tener cierta consciencia de los propios apetitos: “que se purifique del *dejo* que han dejado en el alma los dichos apetitos con la noche oscura del sentido que decimos, negándolos y arrepintiéndose ordinariamente” (1S 5, 7). Es decir, que necesitamos, al menos, un cierto conocimiento de uno mismo. Pero a diferencia de Juan que afirma que la persona por sí sola no puede realizar el sacrificio:

“(…) se vea cuánta sea la necesidad que tienen de que Dios los ponga en estado de aprovechados, que se hace metiéndolos en la noche oscura... por más que el principiante se ejercite en mortificar en sí todas sus acciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, puede, hasta que Dios lo hace en él pasivamente por medio de la purgación de la dicha noche” (1N 7, 5).

Jung sostiene que es precisamente en el sacrificio, cuando uno demuestra que es dueño de sí mismo, pues el sacrificio “no consiste en un dejarse arrebatar, sino en un

ceder consciente y deliberado que demuestra que uno puede disponer de sí mismo, es decir, del yo” (Jung, 2008 párr. 390).

Con esto nos acercamos a un segundo elemento. Ese *yo* está en relación con una personalidad mayor (o más profunda) que es la que ve la necesidad y dirige la acción: el *Sí-mismo*. Cuando Jung comprende esto, entiende que, sólo cuando el *Sí-mismo* es retirado de las proyecciones que lo equipararían a la moral colectiva, es cuando “cada uno de nosotros sabe que es su propio sí y su propio no. El sí-mismo opera entonces como una *unio oppositorum*, construyendo así la experiencia más inmediata de lo divino que cabe psicológicamente concebir” (Jung, 2008 párr. 396). Encontramos esta misma idea de nuevo en el *Libro Rojo* cuando afirma:

“Os doy noticia del camino de este hombre, de su camino, mas no de vuestro camino. Mi camino no es vuestro camino, así que yo no os puedo enseñar. /El camino está en nosotros, mas no en los dioses, ni en las doctrinas ni en las leyes. En nosotros está el camino, la verdad y la vida” (Jung, 2012a, p. 171).

Podemos entender entonces la *imitatio christi* de otra manera, y este sería el tercer elemento, no se trata de hacer lo mismo que Cristo en el sentido de seguir ciertas normas y ritos. Se trata de imitar a Cristo en el sentido de que cada uno cree y viva su propio camino:

La exigencia de la imitación de Cristo o sea, imitar el ejemplo y llegar a ser semejantes a éste, debiera tener como objetivo el desarrollo y la elevación del hombre interior; (...) no se trata sólo de una imitación pura y simple, la cual deja sin transformar a la persona, con lo que se queda en un simple artificio. Antes

bien, se trata de una realización del modelo con los propios medios —Deo concedente— en la esfera de la vida individual (Jung, 2005a párr. 7).

y en Estudios sobre representaciones alquímicas dice: “La imitación de Cristo se podría entender fácilmente con mayor profundidad, a saber, como la obligación de llevar a cabo la mayor convicción, que siempre es la expresión acabada del temperamento individual, con el mismo coraje y sacrificio con que lo hizo Jesús”²⁰⁴ (Jung, 2015a párr. 81).

Esto implica un camino en solitario, con reglas únicas, y con la orientación de un *Sí-mismo* que no siempre acepta las normas morales dominantes y que nos impulsa a escribir y seguir nuestras propias reglas. Lógicamente ese camino acarrea incompreensión, cuando no manifiesta agresividad hacia el caminante. Jung lanza en el *Libro Rojo* una advertencia “¡Ay de aquellos que viven conforme a ejemplos! La vida no está con ellos. Si vivís conforme a un ejemplo, entonces vivís la vida del ejemplo, mas ¿quién ha de vivir vuestra vida, sino vosotros mismos? Por tanto, vivíos a vosotros mismos” (Jung, 2012a, p. 171). Así que desde la visión de Jung las palabras de Juan adquieren un sentido aún más profundo y demoledor: “traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas” (1S 13, 3), y en el Libro segundo de *Subida*:

Porque el aprovechar no se halla sino imitando a Cristo, que es *el camino y la verdad y la vida, y ninguno viene al Padre sino por él*, según el mismo dice por

204. Quizá se entienda algo mejor la expresión en el texto en inglés: “The imitation of Christ might well be understood in a deeper sense. It could be taken as the duty to realize one’s deepest conviction with the same courage and the same self-sacrifice shown by Jesus” (Jung, 2015a párr. 81).

San Juan (14, 6). Y en otra parte dice: *Yo soy la puerta; por mí, si alguno entrare, salvarse ha* (Jn 10, 9). De donde todo espíritu que quiere ir por dulzuras y facilidad y huye de imitar a Cristo no le tendría por bueno (2S 7, 8).

Esa profundidad queda de manifiesto en el dibujo del montecillo de perfección (Figura 3) cuando dice “ya por aquí no ay camino por q para el justo no ay ley el pa sí se es ley” (Manuscrito 6296, BNE, F 7r). Y en el camino central que conduce hasta este punto se lee “Senda del monte Carmelo espíritu de perfección: nada-nada-nada-nada-nada-nada y aún en el monte nada” (Manuscrito 6296, BNE, F 7r). Es la travesía del desierto anticipada por Jung, el desierto que nos llama y que nos traerá de vuelta transformados.

Silencio.

Otro de los aspectos nucleares del poema que analizamos es el silencio. Sobre éste, nuestros autores nos plantean tres formas de silencio diferentes. El primer silencio, el más obvio, es el que debe hacerse para poder escuchar la voz de la profundidad. El segundo silencio es el que se produce para romper la identificación del *yo* con el *Sí-mismo*, es decir para desinflacionar al sujeto. Y el tercer silencio es el asociado a la paz que sobreviene cuando se comprende la noche.

En cuanto al primer silencio, Este es necesario para iniciar un *proceso de individuación*. Dice Jung en el borrador corregido del *Libro Rojo*:

Mas vi la soledad y su belleza; y capté la vida de lo inanimado y el sentido de lo carente de sentido. Comprendí también este costado de mi multiplicidad. Y así mi árbol creció en la soledad y el silencio y comí la tierra con raíces

profundamente hundidas y bebí el sol con ramas que alcanzaban lo alto. El invitado solitario [extraño] ingresó a mi alma. Mas mi vida que enverdecía me desbordó. [Así anduve, siguiendo la naturaleza del agua.] ~~La soledad creció y se extendió alrededor de mí. No sabía cuán infinita era la soledad, y anduve, anduve y observé. Quería ahondar las profundidades de la soledad y fui tan lejos hasta que murió el último sonido de la vida~~²⁰⁵ (p. 235) (Jung, 2012a, pp. 562-563).

Sin silencio en el *yo* del sujeto, es imposible escuchar la voz del *Sí-mismo* que es quién nos proporciona orientación y guía en este largo proceso transformativo de la psique individual. De nuevo en palabras de Jung:

Aún soy víctima de mi pensar. ¿Cuándo podré ordenarle a mi pensar mantener silencio, que mis pensamientos, perros obstinados, se arrastren a mis pies? ¿Cómo puedo alguna vez esperar percibir más fuerte tu voz, ver más claramente tus visiones, cuando todos mis pensamientos aúllan alrededor de mí? (Jung, 2012a, p. 187).

Sin silencio en el *yo*, no hay posibilidad de sentido ni de equilibrio psicológico porque no es posible escuchar al *espíritu de la profundidad*. Juan también asume que el silencio es necesario para el proceso y lo manifiesta claramente cuando dice “para lo cual [unión con Dios] todos esos medios y ejercicios sensitivos de potencias han de quedar atrás y en silencio, para que Dios de suyo obre en el alma la divina unión” (3S 2,

205. Tachado en el original

2) y un poco más adelante “mejor es aprender a poner las potencias en silencio y callando, para que hable Dios” (3S 3, 4).

El segundo silencio es el silencio de Dios, que cumple un objetivo claro en Juan: aprisionado en una oscura mazmorra atado de pies y manos, sin poderse mover ni ver ni sentir algún favor de arriba ni de abajo, hasta que aquí se humille, ablande y purifique el espíritu, y se ponga tan sutil y sencillo y delgado, que pueda hacerse uno con el espíritu de Dios (2N 7, 3).

es propiciar la actitud de humildad necesaria para el encuentro. Para ello el hombre debe sufrir el *Deus absconditus* “en tinieblas y aprietos interiores [va el alma] pues le parecía el cielo cerrado y Dios escondido” (2N 21, 5).

La pregunta que surge es ¿por qué ve Juan (también lo ve Jung) esta necesidad de forma tan clara? La respuesta desde la Psicología de lo complejo es que el hombre vive instalado en una suerte de *inflación yoica* que, entre otras cosas, se caracteriza por una enorme arrogancia y, por tanto, una unilateralización de su conciencia. Juan entiende que esto supone un enorme impedimento para el proceso de transformación en el Amado y asume que, en su infinita sabiduría y amor por el hombre, Dios debe, mediante su ausencia, hacerle consciente de su impotencia, su pequeñez, su falta de control.

Juan de la Cruz nos está planteando un proceso que está basado en, al menos, cuatro elementos fundamentales.

Primero, lo iniciador del proceso es una combinación entre el elemento femenino, el *ánima*, o alma que ha realizado el proceso y nos cuenta que salió y la

energía *eros* (de la que hablamos en el siguiente apartado), cuya aparición se repite incesantemente durante las cuatro primeras estrofas “en amores inflamada”, “que en el corazón ardía” y que es la que mantiene en marcha el proceso.

Segundo, ese proceso ocurre en un espacio de oscuridad en la noche en el que nos encontramos a su vez con tres factores, la sensación de tristeza, la sensación de abandono, y la sensación de soledad. Y sin embargo, este es un camino seguro, secreto, oculto “encelad[o]”, en el que uno no es visto ni ve.

Estamos, como detallamos en un apartado anterior, en el espacio irracional del inconsciente, en el inframundo, en el mundo de los muertos, en el que nos salimos de la concepción del tiempo habitual, la dominante en la conciencia *yoica* y, entramos en ese otro tiempo del que hablábamos en apartados anteriores como *Aoristo*. Es en ese espacio atemporal, en el que se va a producir el viaje transformador del alma de manera casi especular al *proceso de individuación* que se produce a través del viaje del héroe que describe Campbell.

Nos gustaría aclarar que este viaje del héroe no es negativo en sí mismo, el problema reside en que solemos hacer de lo heroico la meta del desarrollo psíquico. Por tanto, a nivel colectivo se produce un sacrificio de lo individual en favor de lo social y una unificación de lo individual en la que la creatividad y la individualidad se desdibujan cuando no desaparecen por completo. Esta vivencia heroica tiene su espacio natural en la fase adolescente (y en la primera juventud) donde se produce una separación de lo familiar, un desapego de las figuras paterna y materna, un comienzo de la construcción de una conciencia propia y un desarrollo de la propia personalidad. Sin

embargo, si se alarga esta posición heroica más allá de esta fase, acaba por destruir la capacidad de maduración del individuo y lo convierte en un eterno adolescente con un *yo inflacionado*.

Casi todo en nuestro mundo occidental nos lleva hacia lo heroico, las grandes películas (Star Wars²⁰⁶, Salvar al soldado Ryan, 1917, Blade Runner, y tantos y tantos ejemplos). Todas ellas subrayan y mitifican esa actitud particular de la conciencia. Ese infantilismo también podemos encontrarlo en el culto a la juventud, a la belleza, o a la inmortalidad, obviando sus correspondientes contrapartes, la vejez, la fealdad, o la muerte. También afecta al ámbito de la medicina, en el que se trata la enfermedad como una batalla que hay que ganar y que, por tanto, tiene héroes vencedores y perdedores, como una guerra contra un enemigo invisible en la que se invierten millones de euros, pero no se toma en cuenta el verdadero contacto con el sufrimiento humano, ni el valor del símbolo que la enfermedad puede transmitir.

En este estado de exceso de luz solar, de dominio de lo heroico, Juan de la Cruz y Jung nos llevan de vuelta a un espacio que es el de la noche, el del inconciente, el del inframundo, lo irracional. Es la conexión con el mito de Eros y Psyché. Es la conexión entre una necesidad vincular emocional y una entrada, permanencia y salida de lo irracional, porque solamente en la conjunción de esos elementos, lo vincular, lo irracional y la conciencia es en donde el hombre encuentra su equilibrio. Cualquier descompensación en esos va a producir tensiones neuróticas, maníacas o psicóticas.

206. Recordemos que George Lucas desarrolló su guión después de mantener varias conversaciones con Joseph Campbell, además matizamos que en la última entrega de la saga sí podemos apreciar un contacto con el arquetipo del herido en Luke Skywalker.

Para nosotros este es el elemento brillante de la exposición de Juan, el haber sido capaz de plantearse que hay que iniciar un proceso a nivel personal individual, como necesidad pura del alma, en el espacio de lo inconsciente, de la profundidad y de la noche. Esto es lo que nos va a permitir combatir esta gran enfermedad de nuestros días (la *inflación del yo*) derivada de esa actitud heroica de la conciencia que se pone de manifiesto en la pretensión del hombre de dominar la naturaleza. No es posible dominar la naturaleza, tiene sus propias reglas y se reequilibra bien mediante desastres naturales que arrasan nuestras grandes obras de ingeniería, que barren nuestras costas o que hundan ciudades hasta hacerlas desaparecer, bien a través de microscópicos virus que periódicamente diezman la población, hasta hacernos comprender la gran arrogancia del hombre moderno y devolvernos al tamaño real de nuestra posición en el mundo natural.

El poema en su conjunto parece plantearnos un proceso de muerte como el elemento de máxima transformación. Nos indica un camino extraño, secreto, oscuro, escondido por el que transitar para encontrar algo. Es el lugar de no ver, no oír, no sentir la presencia. El silencio, la nada, la muerte. ¿qué encontrar en el lugar de la no existencia? Quizá lo único real. Nos señala un espacio de tránsito entre dos tiempos, *este tiempo* y *lo venidero* (Jung, 2012a, p. 167). Para alcanzar lo venidero es necesario transitar por el vacío, por el no lugar donde todo lo conocido pierde sentido, donde para acceder has de desprenderte de todo aquello que te dota de identidad en *este tiempo*. Es el tiempo en el que hay que afrontar el silencio de Dios, es un tiempo de prueba y transformación. Jung dice “La profundidad guarda silencio” (Jung, 2012a, p. 353). Sin embargo, Jung no dedica sus esfuerzos expresivos al silencio de dios, sino más bien al

lado negativo de dios que ha de ser reintegrado en la conciencia para que esta pierda su unilateralización.

A lo largo del poema, y casi hasta el final, Juan nos sitúa en un estado uterino en el que no hay estimulación externa, en el que la privación se convierte en el centro de la propia existencia, y las sombras se ciernen sobre el sujeto en un tamaño abrumador. Todo adquiere los tintes del no tiempo y del no espacio. Es lo terrible del silencio de Dios. Es un estadio de carácter saturnino:

Saturno es propiamente ese *spiritus niger* que permanece preso en la oscuridad de la materia. Saturno es ese dios, o parte del dios, que fue devorado por su propia creación. Se trata del dios oscuro que retorna a su primitivo y luminoso estado en el misterio de la transformación alquímica. La *Aurora consurgens (pars I)* afirma al respecto: «Bienaventurado el hombre que encuentra esta sabiduría y al que fluye la sabiduría [de Saturno]» (Jung, 2008, Párr. 350).

Todo este aprisionamiento interior o experiencia de la nada tiene un sentido muy concreto, como venimos diciendo, se trata de bajar al hombre de su pedestal, de la *inflación* en la que vive en este tiempo, y colocarle en la disposición de vivir una experiencia trascendente y transformadora:

El espíritu de este tiempo en mí quería reconocer la grandeza y la extensión del suprasentido, mas no su pequeñez. Sin embargo, el espíritu de la profundidad venció esa altanería, y tuve que tragarme lo pequeño como una medicina de la inmortalidad. Esto ciertamente quemó mis entrañas, pues no era honroso ni heroico (Jung, 2012a, p. 168).

En definitiva, Juan de la Cruz, nos plantea abrazar el silencio de dios, y la tremenda soledad y sensación de abandono que se produce en el sujeto ante ese silencio. Y su propuesta es que se vaya hacia ese pasaje oscuro de tristeza desbordada en el que uno sea capaz de amarrarse con una mano a la realidad cotidiana de la conciencia, a la tierra y, por otra, viajar al inframundo como Psyché, tomando todas las medidas de precaución necesarias. Solamente el que es capaz de aventurarse en ese incierto camino es el que acabará encontrando el abandono, la *coniunctio* en lo divino. Esa propia necesidad que funciona desde el alma como femenino es la que nos llevará a la unión con Dios, al abandono en dios al final del poema. Ese es el trayecto que describe Juan, esa es la relación con Jung y esa es la gran diferencia con Jung. Juan se plantea la resolución de los opuestos para acceder a Dios. Comprendemos, como plantea Jung, que los opuestos no se pueden resolver, sólo pueden sostenerse y en esa tensión de opuestos surge el hombre nuevo.

El último de los silencios, el más anhelado, es el silencio-paz sobrevenido cuando el hombre comprende. Es la octava estrofa del poema “el rostro recliné sobre el Amado, / cesó todo, y dejéme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado”. La sensación transmitida es similar a la que se respira en el siguiente pasaje del "Liber Secundus": “El silencio y la paz te sobrevienen cuando comienzas a comprender la oscuridad. Sólo quien no comprende la oscuridad teme a la noche. Mediante la comprensión de lo oscuro, lo nocturno, lo abismal en ti, te vuelves totalmente simple” (Jung, 2012a, p. 263), o “Ya no te oigo pedir nada y ya no te pido más nada. Ya no me peleo ni me reconcilio más contigo, sino que pongo el silencio entre tú y yo” (Jung, 2012a, p. 263).

Esta calma suele ser el principio de un nuevo proceso, porque como comentamos en el espacio dedicado al *proceso de individuación*, éste no es un proceso finalista, es un proceso que no acaba, en el que el hombre en cada vuelta del camino va adquiriendo mayores grados de profundidad.

El lado oscuro de Dios.

Dice Juan

Otras veces acaece, y esto cuando es por medio del ángel bueno, que algunas veces el demonio echa de ver alguna merced que Dios quiere hacer al alma. Porque las que son por este medio del ángel bueno, ordinariamente permite Dios que las entienda el adversario: lo uno, para que haga contra ellas lo que pudiere según la proporción de la justicia (2N 23, 6).

Es importante el paralelismo que se encuentra en la cita anterior con la tesis que se sostiene en el comentario al Libro de Job de Jung, Dios necesita al hombre de la misma manera que el hombre necesita a Dios.

Si nos acercamos a esta afirmación desde la psicología, debemos entender que el *yo* nos proporciona ese *principio de realidad* que nos permite vivir en este mundo y en este tiempo, afrontar la realidad cotidiana. Pero sin el *Si-mismo* nuestra vida en su conjunto carece de dirección y sentido y, tanto individuos como colectividades, vagamos sin rumbo en un mundo sin sentido, lo que en cierta forma nos aboca a la autodestrucción. Pero esa divina capacidad de encontrar sentido en el mundo sin compensación y contraste con la realidad, nos lleva a vivir desarraigados, sin sentido de

pertenencia o de corresponsabilidad ni con el otro ni con el mundo, de tal forma que la suerte del hombre está ligada a su necesidad de vincular los dos extremos del opuesto.

La imagen de dios representada en la teología cristiana, la imagen con la que nos sentimos más a gusto, es la imagen del dios amor representada por Cristo, dispuesto hasta el último sacrificio. El Dios del Nuevo testamento.

esta imagen ha sufrido una transformación por medio de la Encarnación. “esto no se ha dicho nunca de forma tan abierta, porque sería bastante escandaloso hacerlo. Pero en los materiales legendarios y marginales, se ha afirmado de forma bastante explícita que Yahweh fue domesticado en el regazo de la virgen (...) experimentó la transformación encarnándose como hombre. (...) Y en el proceso de esa Encarnación manifestó solo el lado de la bondad (...) pero como Jung señala, él es sólo uno de los dos hijos. En el fondo está el otro hijo, Satán, el anticristo, que antes o después tendrá su día (Edinger, 1992, p. 12).

Efectivamente, la divinidad tiene otra cara, a la que conocemos como diablo o satán, el hacedor de todos los desastres que sufre Job. Pero como venimos afirmando a lo largo de toda la tesis, es precisamente el contacto con ese dios terrible “ante el que los debiluchos hombrecillos sienten que se les hiela la sangre en las venas” (Jung, 2012b) en dónde el hombre encuentra la fuerza para soportar lo insoportable. Hecho del que Jung ya es plenamente consciente:

Ese Dios mora en el corazón, en lo inconsciente. Allí está la fuente del miedo a lo indeciblemente espantoso y de la fuerza para soportar lo insoportable. Pero el hombre, es decir, su yo consciente, es como una pelota, como una pluma

arrastrada de acá para allá por alternantes vientos: a veces una víctima, a veces... el verdugo, y sin poder evitar ser ninguna de las dos cosas (Jung, 2012b).

Sin esta visión de dios, es imposible que se establezca la dinámica de la que deriva la *individuación*. Hemos de entender que los atributos de la divinidad, tal y como son comprendidos por Jung son,

la omnipotencia, lo paterno terrible y colérico (en el Antiguo Testamento) y lo paterno amante (en el Nuevo). (...) La idea de Dios no es sólo una imagen, sino también una fuerza (...) lo absoluto y lo inexorable, lo injusto y lo sobrehumano, son atributos justos y legítimos de la fuerza natural del instinto y del destino, que «nos introduce en la vida», que hace «culpables a los pobres» y contra la que en última instancia toda lucha es vana. Todo lo que puede hacer el hombre es tratar de componérselas de algún modo con esta voluntad (Jung, 2012a, párr. 89).

Juan de la Cruz en Noche nos dice que

los que después han de entrar en la otra [noche] más grave del espíritu para pasar a la divina unión de amor (...) suele ir acompañada con graves trabajos y tentaciones sensitivas, que duran mucho tiempo (...). Porque a algunos se les da el ángel se Satanás (...) otras (...) el espíritu de blasfemia (...) Otras veces se les da otro abominable espíritu, que llama Isaías *spiritus vertiginis* (Is 19, 14), no porque caigan, sino porque los ejercite (1N 14, 1).

Y un poco más adelante dice:

Estas tempestades y trabajos ordinariamente envía Dios en esta noche y purgación sensitiva a los que, como digo, ha de poner después en la otra, aunque

no todos pasan a ella, para que, castigados y abofeteados de esta manera, se vayan ejercitando y disponiendo y curtiendo los sentidos y potencias para la unión de la sabiduría que allí les han de dar. Porque, si el alma no es tentada, ejercitada y probada con trabajos y tentaciones, no puede activar su sentido para la sabiduría (1N 14, 4).

Juan entiende perfectamente el “Castígame Señor, y fui enseñado” (Jr 31, 18), no es sino en contacto con el aspecto terrible de Dios que el hombre puede entrar en comunicación con la energía psíquica que yace en la profundidad y que es fuente de toda creación. Es la transformación que se produce en conexión con el aspecto terrible de la divinidad, la que nos permite bajarnos de la *inflación*, movimiento necesario para completar el proceso de *coniunctio*. Este es el gran avance de Juan, comprender que uno de los caminos de la *individuación* pasa por la vivencia de la oscuridad, es el camino antiheroico que ya hemos mencionado. También comprende que este camino no es para todos

porque no pasa en todos de una manera ni unas mismas tentaciones; porque esto va medido por la voluntad de Dios, conforme a lo más o menos que cada uno tiene de imperfección que purgar; y también, conforme al grado de amor de unión a que Dios la quiere levantar, la humillará más o menos intensamente, o más o menos tiempo. Los que tienen sujeto y más fuerza para sufrir con más intensidad, los purga más presto (1N 14, 5).

Después Jung nos advierte sobre la tendencia al dejarse-arrastrar. Sin embargo, la posición final de Juan de la Cruz en *Noche Oscura* tiene que ver con una actitud de

aceptación “dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado” (estrofa 8ª del poema). La gran diferencia entre la laxitud del dejarse arrastrar contra el que Jung nos previene y este “dejando mi cuidado” estriba en la posición del *yo*. Aunque la experiencia que desencadena el proceso es *deo concedente*, y el proceso transcurre en los terrenos tenebrosos y oscuros del *inconsciente*, alentado y dirigido por fuerzas de este mundo muy superiores a las que operan desde el *yo*, la concurrencia de éste es necesaria. El *yo* es el encargado de fijar el contenido incorporado en el inframundo en el mundo diurno, en la realidad. Sin un *yo* que decida dejarse bajar, aceptar y subir, la experiencia no se traducirá en una *individuación*, porque todo permanecerá en la inconsciencia. Pero este trabajo del *yo* no es heroico puesto que sólo desde la posición anti-heroica es posible y necesaria la aceptación del error:

a veces debemos adentrarnos en el error (...) El reconocimiento de la verdad no puede salir a la luz hasta que no nos hayamos dado a nosotros mismos la oportunidad errar. (...) Cuando el análisis se basa en una técnica sólida, con seguridad nos llevará ya no únicamente fuera de la noche en dirección a la luz del día, sino también a la inversa (Jung, 2017 párr. 59).

Quizá contra todos estos aspectos demoniacos es contra los que nos alertaba Juan de la Cruz.

Secreto.

Tanto en el *Libro Rojo* de Jung como en el texto de Juan queda muy explicitado el secreto como elemento del proceso. Dice Jung : “Hay una obra necesaria pero oculta y extraña, una obra principal que tienes que hacer en secreto por el bien de los muertos”

(Jung, 2012a, p. 337). Juan introduce el secreto en la segunda estrofa utilizando el término “en celada”, a escondidas, y después lo vuelve a señalar en la tercera estrofa “en secreto, que nadie me veía / ni yo miraba cosa”. ¿Por qué es tan central el secreto en ambos procesos?

El secreto en el proceso es necesario pues protege a los individuos inconscientes, incapaces de comprender la profundidad y las fuerzas incommensurables que se liberan, de su propia destrucción. Y también protege al proceso mismo de su distorsión cuando éste no es bien comprendido. El camino de la noche cuando es respetado, abrazado y contenido es sanador, en caso contrario puede desencadenar la enfermedad. Chevalier dice:

el secreto es un privilegio del poder y un signo de la participación en él. Todo secreto es fuente de angustia por su peso interior, tanto para el que lo lleva como para los que lo temen. (...) Para el alquimista «el secreto de los secretos es el arte de hacer la piedra de los sabios. (...) las personas no preparadas para acoger bien un secreto, no sólo no lo comprenden, sino que lo desfiguran o lo vuelven escarnio. No hay que dar las piedras preciosas a los cerdos (Chevalier, 1995, pp. 918-919).

Estar *en celada* acentúa esta idea de protección de aquello que uno hace y de protegerse a sí mismo, pero también sugiere algo que está recogido, escondido, oculto y que ha de ser cuidado, no teniéndose acceso a ello cuando se vive desde la forma más extravertida. Es algo que se encuentra cuando se es capaz de hacer un espacio interior y permanecer en él.

En este conjunto, nos volvemos a encontrar con la noción de abrazar la noche, pero aquí Juan de la Cruz ya no habla de noche oscura, sino de noche dichosa. ¿Qué ha cambiado? La respuesta parece encontrarse en los siguientes dos versos: “en secreto, que nadie me veía / ni yo miraba cosa,”. Como decíamos, vuelve a utilizar la palabra *secreto*, es como remarcar la idea de que se transita un camino personal único, interno, con unas normas que son sólo aplicables al propio individuo. Es un camino en soledad, por tanto, es posible que el entorno familiar o social no entienda las decisiones o las acciones que realiza el sujeto inmerso en este proceso. Además, es algo que uno apenas puede transmitir, es difícil comunicar la experiencia de lo que por naturaleza es inexpresable e inexplicable, de lo que no se puede pensar tan solo vivir. Por eso, cuando se habla de los místicos (recordemos a Zambrano), se habla de su profunda soledad. Pero el secreto en la psicología junguiana también es importante para el sujeto que se inicia en el camino de *individuación* porque lo protege de sus “muchas opiniones y tendencias. Pero estas no van necesariamente en la misma dirección. Se encontrará, por el contrario, en duda con sí mismo y hallará grandes dificultades en manifestar toda su complejidad en una acción unívoca” (Jung, 2005b, p. 401).

El secreto es necesario y protector porque fuerza al individuo al aislamiento en ese camino. Aislamiento que es necesario para poder mantenerse independiente de lo colectivo que intentará la vuelta al redil de la familia, de lo socialmente aceptable, etc. Y es el propio aislamiento el que promueve en el individuo un movimiento hacia la introversión que le permitirá hacerse consciente de que en el reino en el que creía ser el amo, hay muchos más personajes y más poderosos que él.

En el verso “que nadie me vea ni yo miraba cosa” se expresa, no solamente el hecho de no poder ser visto, sino la necesidad de no serlo, es casi como el deseo del protagonista de Abaddón el exterminador de Sábado, prefiero que no se perciba “mi locura”. Es un estado en el que se está sólo consigo mismo. Esto es un proceso transformante que exige de un estado de soledad y que además te transforma en algo que, casi mejor, que pase desapercibido. Es algo para uno mismo, no es para nadie más.

Lo comentado hasta aquí en esta estrofa constituye la razón fundamental de que sea necesario y saludable tener un *yo* fuerte, anclado en la realidad, que sabe quién es y dónde está en tiempo y en espacio, esto es lo que permitirá al individuo una interacción sana con los otros, que de otra forma podría resultarle “peligrosa” por el ataque continuado y consistente desde lo colectivo a “lo diferente”: “Debe haber espacio para todo; de lo contrario volveremos a caer en los hábitos antiguos, a necesitar bolsas llamadas patología, herejía, ello, para todo lo que no encuentra lugar” (Hillman, 1999, p. 427). Vivimos en este tiempo, y en este espacio, y el sujeto debe aprender a jugar con las normas que rigen en su medio ambiente, al mismo tiempo que las necesidades del *Sí-mismo*, deben ser atendidas.

La erótica en el proceso

Introducíamos en un apartado anterior el mito de Psyché como un mito que podíamos relacionar con la bajada al inframundo propuesta por Jung y Juan. Recordemos que en este mito de Eros y Psyché²⁰⁷, Afrodita solicita a Psyché en la

207. Mito contenido en el Asno de Oro de Apuleyo. Es un mito que se encuentra en la raíz arquetípica de la cultura occidental.

última prueba que baje al inframundo y le pida a Perséfone la parte para un día de su poción de belleza divina. Que la meta en una caja y que se la entregue. Psyché es advertida sobre la necesidad de tener en cuenta los varios peligros del viaje. Debe de proveerse de monedas para pagar al barquero, y que es el propio barquero el que debe de coger la moneda de su boca, en caso de darselo ella deberá dejar caer de su mano otro de los elementos que debe llevar al viaje, dos bolas de harina mezcladas con miel para Cerbero, el perro guardian del inframundo, para que tenga la boca ocupada y no pueda atacarla. Esto significa que la otra mano estará ocupada sosteniendo la otra bola. Es importante entender que en este tipo de viaje hay que pagar un precio por entrar y un precio para salir, y uno debe de respetar ciertas reglas en el tiempo de estancia allí. Es respetar aquel mundo desconocido y a sus habitantes, porque tienen una fuerza de la que no somos conscientes y con la que no estamos familiarizados. Eso implica que podemos quedarnos a merced de los cantos de sirena de esos extraños habitantes. También Psyché es advertida de otro peligro, el de ayudar a alguno de los personajes (primero un tullido y después un muerto que flota en el estigia) que se lo solicitan a lo largo del viaje. Lo importante de este hecho es que no se le pide ayudar a algo vivo, sino a algo muerto. Si lo hace, perderá aquellos elementos que tiene para sobrevivir, las bolas de harina. Esto remarca la importancia del hecho de que es necesario salir del inframundo. De que ese espacio es un espacio que no nos corresponde por naturaleza, pero al que podemos acudir a recoger sus tesoros si los dioses lo permiten, y después debemos saber salir de él. Si no quedaremos aprisionados allí, en la locura.

Esto también queda claro en el poema de Juan de la Cruz. El viaje se inicia remarcando que es una noche oscura y acaba “dejando mi cuidado entre las azucenas

olvidado”, en la tierra de los mortales, entre las flores. Ya no es noche, no hay silencio ni vacío, estamos en un campo florido, hemos vuelto al mundo de los vivos. El rostro recliné sobre el amado, esa sensación de abandono en la presencia del amado, de aquel que conoce porque pertenece a los dos mundos y con el que al fin somos capaces de conectar.

Cuando el mito nos previene sobre a quién damos nuestra ayuda (a los muertos o al tullido) nos resulta chocante. A todos se nos educa desde pequeños, con mucho cuidado (especialmente a las mujeres) para anteponer al otro por encima de uno mismo, como consecuencia de una generosidad mal entendida o un concepto de servicio que, en realidad, no es más que otra manifestación de la actitud heroica del sujeto. Es la repetición del mismo patrón una y otra y otra vez.

El viaje de Psyché continua, llega a Perséfone, habla con ella, esta le da lo solicitado y la invita a descansar cómodamente y a comer de una abundante comida. De nuevo nos encontramos con el peligro de estar demasiado cómodos ahí abajo, sin tener que enfrentarnos con nuestra vida, con nuestras dificultades en lo cotidiano, o de alimentarnos demasiado y quedarnos adormilados (recordemos que Perséfone ha de quedarse la mitad del año en el inframundo porque al ser raptada por Hades, este le ofrece una granada y ella come). Este es el canto de sirena del inframundo, y debemos recordad que cualquier desequilibrio es peligroso, tan malo es no bajar como bajar y no regresar. Lo irracional es un espacio, una condición en la que uno debe de entrar con sumo respeto, coger lo que necesita, tomar aquello que el inconsciente tiene que aportarnos, pero después uno debe regresar a la conciencia cotidiana. Al final hemos de vivir en este mundo y como sus habitantes necesitamos un apoyo seguro en el principio

de realidad que proporciona lo cotidiano²⁰⁸. Lo inconsciente puede atraparnos en su reino si no le tenemos el debido respeto y si no pagamos sus peajes o desoímos los consejos de los que nos ayudan.

Psyché en el mito no puede con la curiosidad (como Pandora) y abre la caja, cayendo en un profundo sueño, sueño del que solo será capaz de despertar por el beso apasionado de Eros que ha salido a su encuentro escapando de la habitación en la que Afrodita, su madre²⁰⁹, le tenía encerrado por desobedecerla. Es la erótica²¹⁰, el vínculo, la emocionalidad, la que saca a Psyche y la vincula con la realidad. Ese es el elemento clave.

Así que en este tipo de viaje al inframundo la energía que lo inicia es *eros*, el amor. Dice Mancho Duque refiriéndose a Juan de la Cruz:

El punto de partida de todas sus imágenes es el amor. Un amor concebido como puro dinamismo que arrastra e impulsa (...) a las mejores fuerzas del ser (...). El amor es, pues, considerado como un acuciante deseo que mueve, un motor que empuja insistentemente a adentrarse en una andadura espiritual (...) (Mancho Duque, 1993, pp. 159-160).

-
208. Esto es así para todos los individuos, pero especialmente para aquellos que por sus circunstancias personales o profesionales deben estar más en contacto con esta parte psíquica. Artistas, psicólogos, psiquiatras, etc.
209. A este respecto señalar que hay diferentes versiones sobre los lazos de unión entre Eros y Afrodita.
210. Hablamos de este aspecto en el apartado sobre el amor.

En Juan, además, se produce un uso de un lenguaje poético y amoroso, también nos va dirigiendo la atención hacia un tipo de energía particular, la correspondiente a *eros*. La erótica²¹¹.

-
211. Entendemos que en este contexto esta palabra puede sonar un poco extraña. Esto es debido a que la concepción de *eros* y erótica en el lenguaje común y como conceptos de la Psicología de lo Complejo son completamente diferentes. Para esta última, “Eros (...) es un dios muy especial, diferente de los otros. Él es el dios del amor. (...) entendido como el espectro entero de conexiones emocionales, desde la sexualidad y amistad hasta involucrarse con la profesión, entretenimientos y artes. (...) Es Eros quien hace a los dioses -los arquetipos- amantes, creativos e involucrados. Solo a través de Eros los dioses y los arquetipos pueden ser amantes. En lo que concierne a nosotros los mortales, los dioses son neutros, inhumanos, distantes, fríos. Tan solo cuando se combinan con Eros es que sentimos su movimiento, se convierten en creativos, íntimos y estimulantes” (Guggenbühl-Craig, 2009, p. 31). *Eros* en definitiva es la capacidad de vínculo del individuo.

Hillman matiza el concepto refiriéndose a la descripción en cuatro estadios del erotismo (Eva, Helena, María y Sofía) por parte de Jung. Afirma lo siguiente: “Las imágenes femeninas no son el eros en sí mismo, sino los objetos de su anhelo (*pothos*). Un *pothos* tiene una proyección correspondiente, un objetivo que busca, un grail para contener su sangre. Estos recipientes pueden estar representados por las imágenes del ánima que Jung describe, y una cualidad del eros puede estar correlacionada con cada una de estas figuras, pero las figuras no son el eros. (...) Son el medio por el cual el eros puede observarse a sí mismo. (...) Las imágenes son retratos del alma por medio de los cuales el eros es arrastrado al campo psíquico y puede ser considerado como un evento psíquico”. “The feminine images are not eros itself but the objects of its longing (*pothos*). A drive has a corresponding projection, a goal it seeks, a grail to hold its blood. These containers may be represented by the anima images Jung describes, and a quality of eros may be correlated with each of these figures, but the figures are not the eros. (...) They are the means by which eros can -see itself. (...) The images are soul-portraits by means of which eros is drawn into the psychic field and can be witnessed as a psychic event” (Hillman, 1996, sección Anima and Eros).

Esta concepción de Eros está en línea con la de Corbin cuando afirma que *pothos*, en anhelo por lo inalcanzable, por la “idealización que exige eros y que está siempre más allá de nuestro alcance. *Pothos* es la parte espiritual de eros. (...) [Es] el componente espiritual del amor o el componente erótico del espíritu. (...) Es el factor que exige la trascendencia. Es (...) la figura divina en todas nuestras insensatas aventuras de individuación. (...) Ilumina la estructura esencialmente doble de la consciencia. (...) La división de uno mismo no debe ser reparada o curada, sino reflejada en un arquetipo que inicie en la importancia de la patología. (...) Nos hace conscientes de estar siempre en una *szigia* con otra figura, siempre en una danza, siempre como un reflejo de un otro invisible (...) [que] está más allá de nuestro alcance. (...) Lo otro es una imagen inalcanzable (...) o, más bien, una imagen que sólo es alcanzable a través de la imaginación” (Cheetham, 2019, pp. 158-161)

Veamos un ejemplo de este uso del lenguaje:

En solo aquel cabello / que en mi cuello volar consideraste, / mirástele en mi
cuello / y en él preso quedaste, / y en uno de mis ojos te llagaste. // Cuando tu
me mirabas, su gracia en mí tus ojos imprimían; / por eso me adamabas²¹², / y en
eso merecían / los míos adorar lo que en ti vían (CA, 22-23).

Como veníamos diciendo, este uso del lenguaje sólo puede resultar oscuro porque, en primer lugar, trata de describir una vivencia, de por sí indescriptible, que necesita de la experiencia del receptor para poder ser comprendida. En segundo lugar, porque el nivel de significación en el que el autor se mueve es más profundo que el uso habitual del lenguaje que utiliza. El ámbito de significación normativo para este lenguaje sería el de la relación amorosa entre amantes, sin embargo, Juan lo dota de una profundidad trascendente al correlacionarlo con el amor divino. Y si tomamos en cuenta lo expresado por Verena Kast (2019), la imagen de los amantes se corresponde a nivel simbólico con el *Sí-mismo*, y la unión, como la *coniunctio* junguiana, con el *proceso de individuación*. Y para nosotros este es uno de los nexos más claros de relación con el *Libro Rojo*, en el que Jung afirma

Mediante la unión con el sí-mismo alcanzamos a Dios²¹³ (...) El Dios se nos aparece en un determinado estado del alma. Por eso alcanzamos al Dios por el sí-mismo. El Dios no es el sí-mismo, a pesar de que alcancemos al Dios

212. Adamar: amar con pasión y vehemencia.

213. Y en nota 33 se añade: “En el Libro Negro 5 continua diciendo ‘que reúne en sí el cielo y el infierno’ (...) El sí-mismo opera entonces como una *unio oppositorum*, constituyendo así la experiencia más inmediata de lo divino que cabe psicológicamente concebir”

mediante el sí-mismo. El Dios está detrás del sí-mismo, encima del sí-mismo, es incluso el propio sí-mismo cuando aparece (2012a, p. 440).

Para alcanzar esa unión transformante, el poema nos sitúa de inicio (cinco primeras estrofas) con referencias al amor, al ansia en que el sujeto parte, la luz que arde en el corazón, o la fusión del amado en la amada. De nuevo, es *eros* el elemento que ilumina el camino que uno tiene que recorrer y es esa luz nocturna del corazón la que nos guía “más cierto que la luz del mediodía”, que la luz de Apolo. Pues esta última, que es la luz brillante de la conciencia científica, lógica, racional, es tan llamativa que tiene su propia fascinación. Lleva al individuo a pensar que es capaz de hacer demasiadas cosas, lo inflaciona, y le impide darse cuenta de que es tan irreal como lo irracional del inframundo, y que solo en la unión equilibrada de ambos espacios es posible la individualidad del hombre.

Jung lo expresa en el *Libro Rojo* de la siguiente manera:

Dos figuras ingresan en el campo de visión, inesperadas para la consciencia, y por el contrario características del espíritu mitológico que está en la base de la consciencia; éstas son el viejo sabio y la muchacha joven. Tal combinación es una imagen que en el espíritu humano vuelve eternamente. El viejo representa un principio espiritual que podría denominarse logos y la muchacha un principio de sentimiento no espiritual que podría denominarse eros (Jung, 2012a, p. 634).

Eje escala - cedro - cuello

Para finalizar esta aproximación al poema no podemos dejar de comentar brevemente la existencia de otro eje simbólico que nos parece fundamental para la profundización desde la psicología de lo complejo y que también está vinculado a *eros*. Es el eje escala - cedro - cuello.

La escala es el primero en aparecer, y lo hace en la segunda estrofa del poema. Como imagen la escala contiene implicaciones de conexión entre dos espacios, uno inferior y uno superior, y sirve de tránsito a un sujeto entre ambos mundos. Por su propia representación podemos comprender que el espacio sobre el que se apoya es sólido, la construcción de la escala es artificial (humana) y tiene un alcance limitado. Por ella transita un sujeto -objeto, es decir, algo externo a la propia naturaleza de la escala.

Sin embargo, Juan cuando la introduce no nos dice si sube o baja, sólo habla de un espacio oculto y oscuro en el que el alma se mueve a oscuras y secretamente. Más aún, aunque el tránsito es peligroso y oculto, el alma lo hace de forma segura, lo que indica una sensación de confianza y absoluto respeto hacia aquello que no se conoce y que no es "luminoso" (irracional). En este sentido dice Marie Louise von Franz: "Stair (peldaño) y Ladder (escalera de mano), tienen el significado de un proceso de espiritualización, un desarrollo en la forma de escalones, que conducen a un estado de conciencia más alto. Este proceso ascendente de transformación algunas veces es peligroso y una auténtica tortura. (...) El hecho de que la escalera sólo pueda subirse de uno en uno muestra que este camino a una conciencia mayor es un camino individual

que en última instancia debe ser pisado (seguido) en solitario” (von Franz, 2004, pp. 28-29).

Es algo así como un acto de fe, en el que si uno se deja guiar por aquello que no se ve, por no ser de este mundo, el camino será difícil pero posible. Porque el camino del *Sí-mismo*, como ya hemos subrayado, se salta las leyes de lo ordinario, de lo razonable y de lo socialmente aceptado. Plantea un tránsito por un lugar extraño y particular para cada individuo. No se ve, no es obvio, no es colectivo, está disfrazado.

En realidad, el alma se dirige por una escala que no lo parece (está disfrazada y es secreta), en un movimiento que no es obvio y a través de un proceso que, desde fuera, puede ser interpretado como negativo por el propio sujeto pues va en contra de toda lógica. Seguramente, lo que quiere indicarse es que el acceso a la unificación se produce a través de caminos que no son ni "espirituales", de la *new age*, ni ortodoxos, ni aparentes, ni habituales.

Así mismo, la palabra escala refuerza la idea de un espacio angosto, estrecho y, hasta cierto punto provisional, que viene a abundar en ese lugar escondido, oculto, interior. “Hay una tarea sumamente valiosa para el ser humano que consiste en adentrarse en esos peligrosos fondos; y que, más allá, o más acá de una imposible resurrección de los muertos, existe la posibilidad de experimentar una cierta especie de muerte en vida y regresar al mundo de lo cotidiano” (Montiel Llorente, 2018, p. 37).

Al final, la escala indica más bien un movimiento en espiral hacia la profundidad del propio individuo (no es de arriba-abajo o de abajo-arriba, sino hacia el centro), dice Jung “no mires demasiado hacia adelante, sino hacia atrás y hacia adentro

para que no desoigas a los muertos” (Jung, 2012a, p. 338). Montiel Llorente parece apoyar esta idea cuando afirma: “Heráclito, como ha señalado James Hilman, consideraba, coincidiendo con Parménides y Empédocles que la dimensión esencial del alma era la profundidad (...) «no podrás conocer los límites del alma por más que recorras todos los caminos; tan profundo es su *logos*»” (Montiel Llorente, 2018, p. 37)

Como complemento a esta lectura del símbolo podemos pensar en la escala como el eje que une las polaridades *yo* - *Sí-mismo*. En este sentido podemos apreciar lo que dice de nuevo Chevalier sobre la escala:

Tiene que ver con la simbólica de la verticalidad, pero indica una ascensión (descenso) gradual y una vía de comunicación de doble sentido, entre diferentes niveles. (...) El paso de la tierra al cielo se hace por una sucesión de estados espirituales, cuya jerarquía marcan los escalones y que simbolizan por otra parte igualmente los ángeles en la escala de Jacob (...) Es comparable a un camino que se puede subir o bajar, pero que une dos puntos rigurosamente distintos. (...) la escala simboliza siempre, en el arte y la literatura inspirados por el cristianismo, la subida que el hombre debe emprender, a fin de llegar al reino de Dios. La escala equivale pues a un viaje, especie de peregrinaje sembrado de escollos, subida progresiva y lenta cargada de acechanzas (Chevalier, 1995, p. 455).

Este símbolo que aparece así en la segunda estrofa, asociado al secreto, en la sexta estrofa se ha convertido en un cedro que proporciona aire y frescor.

El cedro, como árbol sagrado y vertical, puede representar una evolución natural del símbolo de escala. La escala no deja de ser una construcción artificial realizada por

el hombre en la que se conectan dos ámbitos diferenciados y en la que existe un movimiento de subida y bajada, individual, solitario y peligroso. Pero el árbol, que sigue manteniendo la idea de conexión entre dos espacios, es un elemento natural, en el que el movimiento no está limitado salvo por la vida que fluye dentro de él y la que vive en él. Podemos pensar que una de las consecuencias del proceso de noche es la conversión de algo que nos es artificial como individuos, en algo que nos sea natural y que conlleve una plenitud de vida. A continuación, Juan introduce el verso “el ventalle de cedros aire daba” cuando el amado reposa sobre mi pecho mientras le acaricio, es decir, nos proporciona en ese estado de común-union, la sombra, el frescor y el sosiego para permanecer. Abundando más en la simbólica del Cedro podemos observar que las raíces tienden a expandirse de forma horizontal, lo que le dota particularmente de una base de sustentación mucho más amplia. Además es de crecimiento extremadamente lento, lo que no deja de tener una relación obvia con los ritmos de maduración de la conciencia en el ser humano. Podemos también entenderlo como metáfora del propio sujeto, de su propia naturaleza. Sería de esta manera un símbolo del *yo*, tremendamente necesario para establecer una unión mística sana, dado que el peligro que se corre en el camino de *individuación* es el de quedar “colgado”, perdido en lo etéreo. El *yo*, nos ancla al aquí y al ahora. Y una de las posibilidades significativas de la estrofa es que en los momentos de calma y sosiego, a través del *yo* se manifiesta el espíritu, pero solo cuando *alma* y *Sí-mismo* están abrazados tiernamente.

Esta idea de transformación parece reforzarse con la aparición, en la séptima estrofa, del cuello, que vuelve a ahondar en la conexión entre dos espacios, la cabeza y el cuerpo. Articulación que es sustento de la cabeza y que se apoya en el cuerpo para

darle estabilidad. Así mismo centra la imagen en el hombre y parece servir de elemento de conexión entre esas energías psíquicas llamadas logos y *eros*.

Esta expresión simbólica de conexión en Juan de la Cruz (escala - cedro - cuello) nos recuerda también a la expresada por Jung en el cuarto sermón a los muertos de "Escrutinios" en el que se “se conforma una cuaternidad con dos ejes polares, uno Dios-Diablo y, otro, Eros-Árbol de la vida” (Jung, 2012a, p. 53). Del primero ya hemos hablado en varios lugares a lo largo de esta tesis. Del segundo queremos hablar ahora.

Dice Jung en el cuarto sermón:

Lo ardiente es el Eros en forma de llama. Alumbra en tanto consume. Lo creciente es el árbol de la vida, reverdece en tanto acumula materia viva.

El Eros arde y se extingue, el árbol de la vida, por el contrario, crece lenta y constantemente a través de los tiempos incalculables.

Bien y mal se unen en la llama.

Bien y mal se unen en el crecimiento del árbol, vida y amor se enfrentan en su divinidad (Jung, 2012a, p. 473).

Eros en Jung “viene definido como principio de vinculación, un agente religador, organizador y productor de vida, y las múltiples formas del Árbol de la vida resultan de esa actividad” (Maillard, 2018, p. 259).

Este *eros* que alumbra y consume es un *eros* ambivalente, creador y destructor. La muerte que proporciona *eros* no es sólo aniquilación, al colocarlo en el mismo eje que el Árbol de la vida, el que conecta la profundidad de la tierra con el cielo y da sus

frutos. Es el árbol del bien y del mal del Génesis o el Árbol de la vida de la Cábala. Jung lo convierte en un elemento transformador mediante la destrucción. Como afirma Maillard, todas las producciones del Árbol de la vida al ser consumidas en el fuego erótico renacerán como algo nuevo. Tomando todo en consideración, *eros* es, por tanto, la energía que vincula los opuestos, así como la energía destructora que opera en la transformación: “El amor trae al autosacrificador y el autosacrificio. El amor es la madre de mi autosacrificio” (Jung, 2012a, p. 553). Y en carta a Mary Mellon del 18 de abril de 1941: Este amor (...) Es más primitivo, más primordial y más espiritual, que cualquier cosa que podamos describir. (...) Es un secreto eterno²¹⁴” (Jung, 2015b). Para Jung este *eros* que no puede ser comprendido ni representado

es un *cosmogonos*, un creador y Padre-Madre de todo conocimiento (...) se trata aquí de lo supremo y de lo ínfimo, de lo más lejano y de lo más profundo, y nunca puede decirse lo uno sin lo otro. No existe lenguaje adecuado para esta paradoja. (...) El amor es su luz [del hombre] y sus tinieblas (Jung, 2005b, pp. 412-413).

Entonces podemos interpretar ese verso como un refuerzo de dos conceptos que se retroalimentan amor-luz. Esta luz alumbra el campo que se extiende más allá que lo que es posible alcanzar mediante la comprensión y representación intelectual. Es el campo del inconsciente. Entendemos esta dualidad como una fuerza arquetipal que va

214. “This love (...) It is more primitive, more primeval and more spiritual, than anything we can describe. (...) It is an eternal secret ”

mucho más allá de lo que el hombre es, que no puede ser contenida. Estamos a su merced. Esto implica que

“El amor puede ser una brisa a la experiencia de lo divino, pero al mismo tiempo, el amor tiene un aspecto peligroso que puede ser destructivo, de modo que como cualquier proceso espiritual, el amor debe ser atenuado por la mayor cantidad de discernimiento, conciencia y diferenciación posible. Esto es, por el bien del equilibrio, el amor necesita ser unido con un cierto grado de Logos²¹⁵ (Corbett, 2011, pp. 90-91).

En el texto de Juan de la Cruz podemos apreciar esta relación en cómo el alma enamorada “con ansias, en amores inflamada” de la primera estrofa, ha obtenido la energía necesaria en esa relación de opuestos para dirigirse hacia el objeto de su amor. Esta energía sigue siendo la misma energía erótica “sin otra luz y guía / sino la que en el corazón ardía”, la que lo mantiene en ese oscuro y secreto proceso. Pero también es esa energía la que lo transforma en el Amado “amada en el Amado transformada”. Interesante a este respecto es la significación que otorga al verbo transformar el

215. As Jung points out, in antiquity Eros was understood to be a god that could not be comprehended or represented. There is no adequate language to express transpersonal love, which is, in Jung's words, "a Kosmogonos, a creator and father-mother of all higher consciousness". According to Jung, we are the victims and the instruments of cosmogonic love, which is something superior to the individual. He suggest that because love is an undivided whole, we cannot grasp its nature, since we are a part rather than a whole. We are at love's mercy; we may assent to it or rebel against it, but we are always caught up by it and enclosed within it, dependent on it and sustained by it. Love is our light and our darkness, whose end we cannot see. We should "name the unknown by the more unknown... that is, by the name of God". Love can be a bridge to the experience of the divine, but at the same time, love has a dangerous aspect that can be destructive, so that like any spiritual process, love must be tempered by as much insight, consciousness, and differentiation as possible. That is, for the sake of balance love needs to be coupled with a degree of Logos.

Diccionario de autoridades de la RAE “Por extensión metaphórica, vale insinuarse en el afecto, ò cariño con tanta actividad, que parece que se convierte, ò se muda en la misma cosa amada. Lat. Transformare. (...) Dice S. Dionysio, que el amor es virtud unitiva, que transforma al amante en el amado, y hace de los dos uno”. Esta energía erótica por tanto, es el fuego que transforma de la alquimia.

Volviendo al poema de Juan de la Cruz, cuando afirma “en mi pecho florido, /que entero para él solo se guardaba,” (sexta estrofa), vemos la clara conciencia de para qué se hace todo el trabajo, a quién está esperando. Y lo hace sin perder en ningún momento el pie en la realidad, sabiendo quién es él.

Podemos apreciar el vínculo que se construye, la interiorización de lo divino, cuando escribe “allí quedó dormido” en su pecho, ya no es algo externo, le pertenece, es consustancial a sí mismo. Jung también entiende y así lo manifiesta en el Libro Negro 3 que este trabajo de transformación es para sí y por amor a Dios: “Sin embargo, mi alma exige este logro. Debo poder hacerlo también para mí solo, sin esperanza, por amor a Dios. Verdaderamente un arduo camino” (Jung, 2012a, p. 560). El trabajo que nos describen los autores es sólo para quién lo realiza. Y sólo lo entenderá quien lo realiza.

Juan acaba el poema con una de las estrofas que, particularmente más nos gustan. Ese “quedeme y olvideme, / el rostro recliné sobre el Amado, / cesó todo y dejeme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado”. Hay un punto en todo este trabajo que lleva a la aceptación con naturalidad de que su proceso es uno que entraña desgarró y soledad (ambos autores son muy conscientes de ello) y ambos asumen que no es posible comprender del todo, dice Jung:

Hijo mío, ¿por qué quieres comprender? Este Dios se puede conocer, mas no comprender. Si lo comprendes, entonces puedes decir que él es esto o aquello y que no es esto ni aquello. Así lo sostienes en el hueco de la mano y por eso tu mano tiene que repudiarlo. El Dios que yo conozco es esto y aquello, y también esto otro y aquello otro. Por eso nadie puede comprender a este Dios, aunque sí conocerlo, y por eso hablo acerca de él y lo enseño" (Jung, 2012a, p. 472).

Nos parece que Juan entiende esto que Jung comenta y lo deja reflejado en el abandono que transmite en su estrofa, es una aceptación y apertura hacia aquello que el Amado disponga. No renuncia a ser, simplemente se abre a la experiencia de la vida.

Algo parecido entiende Jung cuando en "Escrutinios" dice Philemón: "Ponte sobre la cabeza el manto de la paciencia y del callar, siéntate y deja al demonio realizar su obra. Si él efectúa algo, entonces efectuará una maravilla. Así estarás sentado bajo el árbol cargado de frutos" (Jung, 2012a, p. 454). Pero también dice "Calla y escucha: ¿Has reconocido tu locura y la admites? ¿Has visto que todos tus trasfondos se encuentran llenos de locura? ¿No prefieres reconocer tu locura y darle amablemente la bienvenida? Tú quisiste aceptar todo, entonces acepta también la locura. Permite que la luz de tu locura brille y ha de surgir para ti una gran luz. La locura no debe ser despreciada ni temida, sino que has de darle la vida" (Jung, 2012a, p. 338).

Quizá estemos en la presencia de la locura sagrada, y simplemente ambos autores nos dicen que confiemos en ella y aprendamos de esa sabiduría nocturna.

Epílogo

La importancia de los conceptos relativos a lo religioso/numinoso/transcendente anteriormente tratados radica en que, a través de ellos, Jung trata de explicar algo tan profundamente intrínseco a la naturaleza psíquica como es el *proceso de individuación*. Pero este proceso que a simple vista podría parecer idílico, deseable y sencillo, no lo es en absoluto. Por el contrario, es un proceso que implica (al menos en el tipo que analizamos) altas dosis de sufrimiento para el sujeto que lo acomete y que tiene mucho más que ver con la Noche oscura de Juan de la Cruz que con *el Alquimista* de Paulo Coelho.

Jung habla de la *individuación* en términos de desarrollo y crecimiento personal: “De ahí que la individuación no pueda ser más que un proceso de desarrollo psicológico que da cumplimiento a las determinaciones individuales, es decir, que convierte a la persona en ese ser singular y determinado que en definitiva es” (Jung, 2007, prf. 267). Pero también matiza, incluso en sus primeras formulaciones, que

Cabe plantear aquí la pregunta por los motivos por los que sería deseable que una persona se individuara. La respuesta es que la individuación no es sólo deseable, sino incluso indispensable, porque a través de la mezcla el individuo cae en estados y realiza acciones que dan en un desacuerdo interior. (...) No obstante, es preciso reconocer que no hay nada que resulte tan difícil de soportar como uno mismo. («Buscabas la carga más pesada, y te encontraste a ti mismo», decía Nietzsche.) (Jung, 2007, prf. 373)

Veinte años después en *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, de nuevo refiriéndose el *proceso de individuación* afirma: “Este proceso psicológico es manifiestamente desagradable y para muchas personas una auténtica tortura, al igual que todo nuevo paso hacia delante en la vía de la conscienciación en general siempre va unido al pago de un doloroso precio” (Jung, 2008, prf. 411).

Juan también enfatiza la dificultad y dureza del proceso, sirva como ejemplo el siguiente texto:

Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios, según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace.(...) No consiste, pues, en recreaciones y gustos y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior (2S7, 11).

En términos junguianos, una de las formas de entender el sufrimiento, especialmente en el ámbito clínico, es mediante el análisis del síntoma que apunta a un problema importante para el sujeto que lo siente, y no como enfermedad que debe ser “erradicada”. Por tanto, en consulta podríamos abordar el problema que el sujeto nos trae analizando la importancia y la significación del síntoma. En este sentido, el síntoma funcionaría como un símbolo en el cual la importancia del problema para el individuo

viene definida por la intensidad emocional del sufrimiento, cómo de intenso lo vive el sujeto y la significación apunta a aquello que el sujeto ha de trabajar²¹⁶.

Cuando nos hacemos conscientes de la significación de nuestro sufrimiento, conseguimos hacer que este sea tolerable y, en algunos casos, que seamos capaces de abandonarnos a él, en la esperanza de que hará su trabajo transformador en nosotros. Esta es una aproximación que en palabras de Corbett “también adoptan otros psicoterapeutas como Victor Frankl” (2011): “La actitud con la que un hombre acepta su destino y el sufrimiento que este conlleva, la forma en que carga con su cruz, comporta la singular coyuntura -incluso en circunstancias muy adversas- de dotar de sentido profundo a su vida” (Frankl, 2015, p. 99). Y hemos visto a lo largo de esta tesis, que el sentido de la propia vida es uno de los elementos que mayor equilibrio psíquico proporcionan al sujeto.

Por tanto, si nos planteamos la realidad psíquica de las personas de esta forma, deberíamos plantearnos la psicología de la misma forma. Practicaríamos dos tipos de psicoterapia. Una en la que el objetivo terapéutico es ayudar al individuo a entender qué es lo que está tratando de indicarle su propio inconsciente con el sufrimiento. Esto llevaría a la persona a avanzar en su propio camino de *individuación*, entendiendo que es el propio individuo el que va a indicar hasta dónde y hasta qué profundidad quiere realizar ese trabajo. Y otra, en la que el objetivo terapéutico es más de contención, de

216. Nos gustaría hacer una anotación a esto que afirmamos. Con ello no queremos decir que el paciente o el terapeuta renuncien a un tratamiento clínico de la enfermedad, sino que además, podría analizarse la simbólica de la enfermedad para orientar la dirección de trabajo psíquico por parte del sujeto.

intentar trabajar sobre todo ayudando al individuo, en la medida de lo posible, a construir un *yo* que le permita vivir en el mundo “real”.

Bien es cierto que ni todas las personas tienen experiencias numinosas, ni todo el sufrimiento viene marcado por una experiencia numinosa. No obstante, para nosotros este es el punto nuclear del trabajo puesto que esta tesis está particularmente centrada en un tipo de *proceso de individuación* que parte de la experiencia numinosa. En concreto, el proceso de *Noche* sanjuanista. También porque el paradigma en el que nos basamos para nuestro comentario a la *Noche Oscura* queda descrito en los textos *Psicología y religión* (1938); *Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad* (1942); *El símbolo de la transformación en la misa* (1942); *Aion* (1951); *Respuesta a Job* (1952) y, muy especialmente el *Libro Rojo*. Este último, como ya comentamos, posee grandes similitudes con el texto de Juan de la Cruz, en relación a su forma y al lugar psíquico de donde parten los autores para escribirlo. Ya analizamos en el apartado de crisis del capítulo cinco, cómo tras su dolorosa ruptura con Freud, Jung comienza un intenso periodo de sufrimiento en el que se ve inundado por imágenes de lo inconsciente, muchas de ellas con un alto contenido *numinoso*, que suponen la base del *Libro Rojo*. De ahí que se pueda considerar que en el núcleo central de este libro se sitúa un profundo trabajo del autor sobre la experiencia de lo numinoso en el camino de la *individuación*. Este trabajo de Jung será realizado mediante una técnica, que después denominará *imaginación activa* y que supone una suerte de diálogo entre el *yo* y las imágenes que surgen de lo inconsciente.

“La experiencia numinosa es siempre muy valiosa, significativa y es una fuente importante de sentido cuando estamos sufriendo. Cuando el sufrimiento comienza, nos

encontramos a nosotros mismos en el umbral de una nueva posición en la vida y el resultado puede ser muy incierto” (Corbett, 2011). Esto suele tener como resultado, como mínimo, unos niveles de ansiedad bastante elevados, pero Corbett continua diciendo que “las emociones dolorosas pueden ser formas de acceder a experiencias sagradas. Uno no puede provocarlas, pero una vez que aparecen es importante reconocerlas” (Corbett, 2011). Jung lo entiende de esta manera cuando, enfrentado a su descenso al inframundo, descrito en el *Libro Rojo*, afirma en varias ocasiones que este tipo de experiencias son *deo concedente* y que suelen ser dolorosas para el individuo que las vivencia. También advertirá del riesgo que se corre en el trabajo realizado con la técnica de *imaginación activa*, puesto que enfrentando la conciencia del *yo* a la naturaleza salvaje de las imágenes inconscientes, esta puede verse arrastrada.

Durante los primeros de los dieciséis años que duró su redacción, Jung llegó a temer que estaba siendo poseído por phantasmata, que realmente una marea oscura amenazaba con arrastrarlo; que, en definitiva, en términos médicos, corría el riesgo de volverse loco; que las imágenes e ideas que se vio obligado a plasmar en su singular libro podían ser fruto de un brote psicótico (Montiel Llorente, 2018, p. 130).

En este sentido, para futuras investigaciones se podría profundizar sobre la relación entre las experiencias numinosas y la psicosis, entendida ésta como inundación de contenidos de lo inconsciente, y aclarar las diferencias entre ambas, algo que dejamos apuntado al hablar de la función trascendente.

La similitud entre la experiencias trascendentes/numinosas y psicóticas es grande, por no decir que en cuanto a los contenidos inconscientes son idénticas.

Aunque en principio todo se vive en imágenes, o sea, en símbolos, no se trata en absoluto de peligros imaginarios sino de riesgos muy reales, de los que en determinadas circunstancias puede depender un destino. El peligro principal consiste en sucumbir a la fascinante influencia de los arquetipos, lo que puede suceder sobre todo si no *se vuelven conscientes* las imágenes arquetípicas. Si hay una predisposición psicótica, puede suceder en tal caso que las figuras arquetípicas, que en virtud de su numinosidad natural poseen una cierta autonomía, se liberen totalmente del control de la consciencia y consigan completa independencia, generando así fenómenos obsesivos (...) Lo que en la enajenación mental se presenta con toda brutalidad, en la neurosis queda oculto en el trasfondo, pero no por eso deja de influir en la consciencia. Si el análisis penetra después en el trasfondo de los fenómenos conscientes, descubre las mismas figuras arquetípicas que animan los delirios del psicótico. (...) El elemento patológico no está en la existencia de esas representaciones sino en la disociación de la consciencia, que ya no es capaz de controlar lo inconsciente. En todos los casos de disociación se impone por tanto la necesidad de integrar lo inconsciente en la consciencia. Se trata de un proceso de síntesis, que ya he denominado «proceso de individuación» (Jung, 2002a, prfs. 82-83).

En cuanto a las diferencias, aún siendo el límite muy fino entre ambas y más una cuestión de grado que de naturaleza, una de las más evidentes es la temporalidad de la experiencia *numinosa*. Es decir, lo *numinoso* ocurre durante un momento o instante

reducido en el tiempo, en el que el sujeto es capaz de retornar a la conciencia ordinaria con relativa facilidad. Podríamos afirmar que la experiencia numinosa se puede contener en tiempo y espacio una vez finalizada la misma.

Otra de las diferencias que podemos señalar, es que en el caso de las experiencias numinosas el sujeto es capaz de separar el espacio psíquico en el que la vivencia ocurre, es decir, es capaz de mantener el principio de realidad.

La otra gran diferencia, si tenemos en cuenta el sentimiento de criatura descrito por Otto (y que también se encuentra en Juan como ya comentamos), es que la experiencia numinosa te vuelve humilde. Sin embargo, un sujeto psicótico no puede hacer el ritual que le permite integrar los contenidos que le brinda lo inconsciente, se ve poseído por los mismos y entonces se infla, *hubrys*. Al contrario de lo que piensa Otto, nosotros consideramos que en la experiencia numinosa el sujeto también corre el riesgo de verse inflacionado. Pues se trata de experiencias muy potentes y no demasiado frecuentes que pueden colocar al sujeto que las vive en una situación de omnipotencia respecto de sus semejantes, produciendo el correspondiente enganche psicológico. Dice Juan de la Cruz al respecto:

(...) se enoja Dios con quien las admite, porque ve es temeridad de tal meterse en tanto peligro y presunción y curiosidad y ramo de soberbia y raíz y fundamento de vanagloria y desprecio de las cosas de Dios y principio de muchos males en que vinieron muchos. (...) Y por eso, dice que les mezcló Dios en medio espíritu de entender al revés. (...) porque ellos se quisieron meter en lo que naturalmente

no podían alcanzar; enojado de esto, los dejó desatinar, no dándoles luz en lo que Dios no quería que se entremetiesen (2S 21, 11).

Y en el libro tercero de *Subida* afirma “Y a esotro que dice la objección -que parece soberbia desechar estas cosas si son buenas-, digo que antes es humildad prudente aprovecharse de ellas en el mejor modo, como queda dicho, y guiarse por lo más seguro” (3S 13, 9). De ello podemos deducir que Juan es muy consciente del riesgo de soberbia que corre el sujeto inmerso en el proceso. Pero también es consciente que es Dios quién confunde “es Dios causa de aquel daño, es a saber, causa privativa, que consiste en quitar él su luz y favor” (2S 21, 11). Ya hemos hablado del lado terrible de dios.

Por último, el mayor riesgo de las experiencias numinosas (y el más habitual entre las personas que acuden a consulta) es que el sujeto se quede enganchado a lo sobrecogedor de la experiencia y no pueda integrar en la realidad aquello a lo que la experiencia le señala: “Y así como no comprende a la luz el que tiene tinieblas, así no podrá comprender a Dios el alma que en criaturas pone su afición” (1S4, 4). Como resultado, tenemos a un individuo que da vueltas una y otra vez alrededor del recuerdo, rememorando aquella experiencia asombrosa sin ser capaz de seguir con su vida, de trasladar al ámbito de lo real y cotidiano el significado último que para él debería tener esa experiencia, fundamentalmente porque no ha podido alcanzarlo o porque ni ha iniciado la búsqueda. “Uno puede tener las visiones y fantasías más maravillosas, pero no llevan a ninguna parte si no se transforman de alguna manera en realidad, si la vida

real de uno no es alcanzada por ellas”²¹⁷ (Jung, 1997b, p. 791). Un poco antes hablando del místico Angelus Silesius, menciona “Fue vencido por la visión y, como un médium, la expresó, pero fue incapaz de vivirla humanamente, de asimilar la tremenda verdad que había descubierto”²¹⁸ (Jung, 1997a, p. 557).

Si tomamos como base todo lo reflexionado en este apartado, podemos preguntarnos si muchas de las actualmente consideradas enfermedades mentales lo son realmente o constituyen simplemente síntomas de algo diferente. También podríamos preguntarnos sobre las diferencias entre un ser humano mentalmente sano y uno que no lo está. Una posible respuesta sería que el individuo sano puede trabajar para incorporar a la conciencia esas emergencias de lo inconsciente, recogiendo y conteniendo las imágenes y traduciéndolas a elementos importantes para su propio *proceso de individuación*. Sin embargo, el sujeto enfermo, al verse inundado por las producciones de lo inconsciente, no es capaz de ritualizar las imágenes, de dotarlas de una contención en tiempo y espacio, ni de *in-corporarlas*, por lo que el ámbito de lo inconsciente pasa a constituir su “vida real”.

Estas son como las visiones que la gente tiene en la esquizofrenia; tienen que pasar por horrores indecibles, y luego reciben su impacto total. En la demencia praecox, por lo general tienen una visión original de un hecho impersonal

-
217. “One may have the most marvelous visions and fantasies, but they lead nowhere if they don’t somehow grow into reality, if one’s real life is not reach by them” (C. G. Jung, 1997a, p. 791)
218. “He was overcome by the vision, and, like a medium, he expressed it, yet he was quite unable to live it humanly, to assimilate the tremendous truth he had discovered” (Jung, 1997a, p. 557).

inconsciente, y cuando llega a ellos en su ser personal consciente, se vuelven locos de inmediato²¹⁹ (Jung, 1997b, p. 848).

Y un poco más adelante:

Así que estas ideas que se expresan de una manera monstruosa son excesivamente peligrosas, y cuando entran en una cabeza desorientada, la cabeza sufrirá, no el monstruo. Estos monstruos son peligrosos porque dañan el cerebro humano, por lo que debemos estar muy agradecidos de que nuestro paciente pueda pasar sin darse cuenta. Pero no podemos escabullirnos, debemos mirar la cosa y tratar de andar por ella. La pregunta es, ¿qué es esa cosa peligrosa? ¿Podemos reducirlo a algo dentro de la experiencia humana?²²⁰ (Jung, 1997b, p. 849).

Estamos delante de la hondura de lo que Otto refería como *mysterium tremendum* como algo que puede arrasarnos. Se trata de la desmedida fuerza de lo *inconsciente colectivo* arrasando la pequeñez del *yo* individual, de esa fuerza natural que creemos que podemos dominar desde la enorme *inflación del yo* característica de las

219. These are like the visions that people see in schizophrenia; they have to pass through unspeakable horrors, and they then get the full impact of them. In dementia praecox, they have as a rule an original vision of an unconscious impersonal fact, and when it reaches them in their conscious personal being, they immediately go crazy (Jung, 1997b, p. 848).

220. So these ideas that are expressed in a monstrous fashion are exceedingly dangerous, and when they enter an unoriented head, the head will suffer, not the monster. Such monsters are dangerous because they damage the human brain, so we must be really grateful that our patient could slip by without noticing it. But we cannot slip by, we must look at the thing and try to understand it. The question is, what is that dangerous thing? Can we bring it down to something within human experience? (Jung, 1997b, p. 849).

sociedades modernas. Con excesiva frecuencia ninguneamos los productos del *inconsciente colectivo*, a veces incluso al propio *inconsciente*, jugando con ellos e invocando oscuros poderes que en realidad se encuentran mucho más allá de nuestra comprensión y control. Cuando Jung habla de las *experiencias religiosas/numinosas*, es muy consciente de la profundidad y el poder de las imágenes y experiencias a las que se está refiriendo y las trata con el debido respeto. Respeto y temor que también podemos apreciar en la obra de Juan de la Cruz:

Y así, cuando el alma llega a tener en perfección el espíritu de temor, tiene ya en perfección el espíritu del amor, por cuanto aquel temor, que es el último de los siete dones, es filial, y el temor perfecto de hijo sale de amor perfecto de padre; y así, cuando la Escritura divina quiere llamar a uno perfecto en caridad, le llama temeroso de Dios (CB 26, 3).

Jung en sus últimos años trato de advertir al hombre, como especie, del riesgo que corría si continuaba por este camino de inconsciencia e *inflación*.

Ahora, por vez primera, vivimos en una naturaleza desanimada y desacralizada. (...) Los demonios no han desaparecido en realidad, se han limitado a cambiar de forma. Se han convertido ahora en potencias psíquicas inconscientes. Este proceso de reabsorción ha ido de la mano de una creciente inflación del yo que se puede observar con suficiente claridad desde aproximadamente el siglo XVI. Por último se comenzó a percibir la psique, incluso se descubrió que lo inconsciente, como demuestra la historia, era un asunto muy penoso. Se creyó haber desalojado a todos los fantasmas, pero resultó que no había duendes en los

trasteros ni en las ruinas antiguas pero sí en la cabeza de los europeos aparentemente normales. Se extendieron ideas tiránicas, obsesivas, entusiastas, cegadoras, y los hombres empezaron a creer en las cosas más absurdas, exactamente como hacen los posesos. Lo que hemos vivido ahora en Alemania no es sino la primera erupción de una alienación espiritual general, una irrupción de lo inconsciente en los aposentos de un mundo al parecer aceptablemente ordenado (Jung, 2001, prfs. 431-432).

Jung utiliza este argumento, entre otras cosas, para dar explicación a los acontecimientos que dieron lugar a la II Guerra Mundial. Nosotros podríamos hacerlo extensible a nuestra época para ilustrar una situación social y política mundial en la que el hombre parece perdido. La unilateralización de la conciencia produce un ocultamiento en lo inconsciente de elementos muy poderosos que mediante la ley de la enantiodromía resurgirán antes o después de manera incontrolada.

Desde el punto de vista de la enfermedad mental, y siguiendo esta misma línea argumental, nos encontramos con que una comprensión de la salud que favorece un enterramiento del significado profundo de la enfermedad está igualmente unilateralizada y, como consecuencia de no tratar a nivel individual estos contenidos, lo colectivo enferma. "Estar bien adaptado a una sociedad profundamente enferma no es una buena forma de medir la salud" Krishnamurti en (Vonnegut, 1975, p. 208).

Siempre resulta interesante analizar el origen de las palabras que empleamos para designar los conceptos. Casi siempre son esclarecedoras. En el caso de salud, esta

palabra proviene del latín *salus* que significa tanto buen estado físico como salvación o conservación, y proviene de la misma raíz que *salvus*, salvación.

En Grecia se consideraba que la enfermedad era el efecto de una acción divina, y que sólo podía ser curada mediante otro acto divino. *Similia similibus curantur*, (...) «lo semejante cura a lo semejante» (...) «la divina afflictio contiene su propia prognosis, diagnosis y terapia, a condición de que el paciente tome la adecuada actitud frente a ella. (...) Consistía principalmente en dejar todo el arte de curar en manos del sanador divino, pues Asclepio es la enfermedad y el remedio (Siruela, 2011, pp. 91-92).

Este replanteamiento como terapeutas sobre los conceptos de enfermedad y salud mental, nos obliga a enfrentarnos al dilema de tratar sólo el síntoma o incorporar aquello a lo que el síntoma apunta. ¿Tratamos la fiebre como enfermedad o tratamos la infección que nos produce la fiebre? No existe una respuesta categórica a esta pregunta, probablemente lo sabio sea tener en consideración ambas, si bien en la sociedad actual, que está disociada e inflacionada, suele negarse la necesidad de dar significado al síntoma. Quizá por eso la OMS apunta cifras de enfermedad mental en incremento desde que se tienen registros: “La prevalencia de los trastornos mentales continúa aumentando, causando efectos considerables en la salud de las personas y graves consecuencias a nivel socioeconómico y en el ámbito de los derechos humanos en todos los países” (OMS, 2018).

Sin embargo, el planteamiento de la Psicología de lo Complejo “obliga al paciente a verse las caras con su problema vital y, por tanto, con ciertas preguntas

últimas y serias de las que hasta ahora éste se las había arreglado para escapar" (Jung, 2008, párr. 546).

Desgraciadamente, podemos apreciar en el desarrollo social las consecuencias catastróficas de no tomar en consideración esta advertencia, tanto para la propia sociedad como para el individuo.

En definitiva, cuando en párrafos anteriores hablábamos de la necesidad de abordar el significado del síntoma y del sufrimiento, estamos hablando ni más ni menos, que de la búsqueda del sentido. Jung habla de ello mucho y en profundidad a lo largo de toda su obra, particularmente en *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Afirma que "El ser humano puede afrontar los problemas más duros si está convencido de que tienen sentido" (Jung, 2009a, prf. 567) y específicamente relaciona el sentido con la enfermedad cuando sostiene que "Si las palabras son eficaces, lo son únicamente porque transmiten un sentido o un significado. (...) con estas ficciones influimos en la enfermedad de una manera infinitamente más eficaz que con preparados químicos" (Jung, 2008, prf. 494).

Juan de la Cruz también nos acerca a esta relación entre el sentido y la enfermedad en tanto que él la entiende como enviada por la divinidad (ya hemos visto lo que esto significa en términos psicológicos), pero además, una vez aceptada, la pone en proceso de búsqueda "buscando siempre la cara de Dios" (Sal 104, 4):

Esta enfermedad no cae en ella el alma si de arriba no le envían el exceso de calor (...) Esta enfermedad y desfallecimiento a todas las cosas, que es el principio y primer grado para ir a Dios (...) la aniquilación en que se ve el alma

cuando comienza a entrar en esta escala de purgación contemplativa, cuando en ninguna cosa puede hallar gusto, arrimo, ni consuelo, ni asiento. Por lo cual, de este grado luego va comenzando a subir al segundo grado (...) hace al alma buscar sin cesar (2N 19, 1-2).

Y también entiende que la forma de tratar este tipo de enfermedad es también distinta “La causa por que la enfermedad del amor no tiene otra cura sino la *presencia* y *figura* del Amado, como aquí dice, es porque *la dolencia de amor*, así como es diferente de las demás enfermedades, su medicina es también diferente” (CB 11, 11).

También es muy interesante su interpretación, en esta misma línea, de lo que significa para el individuo una psiconeurosis

En última instancia, una psiconeurosis es el sufrimiento de ese alma que todavía no ha encontrado un sentido. Pero de donde brotan todas las creaciones del espíritu y todos los progresos del hombre espiritual es de los padecimientos del alma, y donde reside la causa de esos sufrimientos es en el estancamiento del espíritu, en la esterilidad del alma (Jung, 2008, prf. 497).

Y de nuevo en Cántico espiritual dice Juan sobre los padecimientos del alma:

La razón es porque la salud del alma es el amor de Dios, y así, cuando no tiene cumplido amor, no tiene cumplida salud y por eso está enferma. Porque la enfermedad no es otra cosa sino falta de salud. De manera que, cuando ningún grado de amor tiene el alma, está muerta; mas, cuando tiene algún grado de amor de Dios, por mínimo que sea, ya está viva, pero está muy debilitada y enferma por el poco amor que tiene; pero, cuanto más amor se le fuere

aumentando, más salud tendrá y, cuando tuviere perfecto amor, será su salud cumplida (CB 11, 11).

Por último, quisiéramos hacer una referencia a la concepción que tiene Jung del médico de almas y cuáles han de ser sus habilidades y cualidades y lo que tienen de similar con el concepto que del director espiritual tiene Juan de la Cruz. Dice Jung sobre el médico:

(...) si el médico quiere ser el guía de un alma ajena o acompañarla siquiera su camino, tiene que mantenerse en contacto con ella. Ese contacto se desvanece tan pronto como empieza a condenarla. (...) el contacto sólo puede nacer en una objetividad libre de prejuicios. (...) de profundo respeto frente al hecho, frente al hombre que padece sus consecuencias y frente al enigma escondido en esa vida humana. El hombre verdaderamente religioso adopta esa actitud (...) Si el médico quiere ayudar a una persona, tiene que estar dispuesto a aceptarla tal como es. Pero esto es algo que sólo podrá hacer de haberse aceptado previamente a sí mismo en iguales términos (Jung, 2008, párr. 519).

Juan de la Cruz también dedica un importante esfuerzo para explicar la necesidad de la dirección espiritual y qué posición debe de tomar el director con respecto al alma que está inmersa en el proceso transformativo. Dice en *Llama de amor viva*:

grandemente le conviene al alma que quiere ir adelante en el recogimiento y perfección, mirar en cuyas manos se pone, porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo. Y adviértase que para este camino, a lo

menos para lo más subido de él, y aun para lo mediano, apenas se hallará una guía cabal según todas las partes que ha menester, porque, además de ser sabio y discreto, ha menester ser experimentado. Porque, para guiar al espíritu, aunque el fundamento es el saber y discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá (Ll B 3, 30).

Prácticamente en todo el capítulo 18 del segundo libro de *Subida* nos encontramos con indicaciones sobre la dirección espiritual. Por ejemplo dice: “de aquella inclinación que el padre espiritual tiene y gusto en las tales visiones, le nace cierta manera de estimativa, que, si no es con gran cuidado de él, no puede dejar de dar muestras o sentimiento de ello a la otra persona” (2S 18, 6). Pide a los directores que superen sus imperfecciones para evitar su proyección en los dirigidos “oculta y secretamente” (2S 18, 4).

Por tanto Jung como Juan son conscientes de que el *proceso de individuación* ha de realizarse acompañado por alguien que tenga experiencia en el propio proceso y que se sitúe como acompañante para evitar sus riesgos consustanciales. Esa persona ha de ser discreta, evitar los juicios y las imposiciones de los propios criterios. Esto solo es posible cuando uno se conoce en profundidad y es capaz de aceptarse. Dice Jung:

Quienes han echado un vistazo con la ayuda de la psicología moderna no sólo en los sótanos de sus pacientes, sino, sobre todo, en los suyos propios -y esto es algo que ha de haber hecho todo psicoterapeuta que no sea un cándido embustero-, saben que no hay nada que sea tan difícil, por no decir tan

imposible, como aceptarse a sí mismo tal y como uno es en verdad, con inclusión de todas sus miserias (Jung, 2008, párr. 521).

Pero quizá el elemento que es más interesante en cuanto a la similitud del acompañamientos que ambos autores plantean sea el de que ambos entienden que la intervención mediadora no lo es en cuanto al sujeto de la experiencia. Siempre es el propio individuo el que experimenta sus propias experiencias con el inconsciente y el que ha de relacionarse con ellas. La intervención ha de ser mediadora en el sentido de la orientación y los límites que han de ayudar al sujeto a no perderse en el vasto terreno de la profundidad.

Capítulo 8

Conclusiones

Las conclusiones que podemos sacar de este trabajo de investigación son las siguientes:

Primero, que es posible observar ciertas similitudes en las experiencias vitales de los dos autores seleccionados (Juan de la Cruz y Carl Gustav Jung) que, aunque separados por cuatro siglos de diferencia, parecen haberlos conducido a intuir un lugar psíquico similar.

Segundo, que ese lugar psíquico parece corresponder a lo que Jung definió como Inconsciente colectivo. Espacio del que obtendrán una vivencia numinosa de similares características que les llevará a apreciar una posibilidad psíquica: la *coniunctio*. En Juan será definida como la experiencia transformante de la amada en el Amado. En Jung se corresponde con la *coniunctio yo - Sí-mismo*.

Tercero, que esta *unio oppositorum* supone la relación que permite al sujeto de esa experiencia comprender el sentido de su propia vida dando lugar a dos consecuencias: por un lado, el alcance de un cierto grado de equilibrio psíquico individual, llevando al sujeto a través de una dinámica de maduración; y, por otro, que al comprender el sentido de la propia vida, ésta adquiere la dirección que necesita cada sujeto individual y, por tanto, se está más protegido frente a los desequilibrios psíquicos.

Cuarto, que para alcanzar este estado de *coniunctio*, es necesario que el individuo atraviese un proceso, distinto para cada uno, llamado *proceso de individuación*. Que hay diversas variantes de ese principio, y que en sus procesos individuales Juan de la Cruz y Carl Jung atraviesan una variante llamada *Nekya*.

Quinto, que ese proceso queda descrito en el poema *Noche Oscura* de Juan de la Cruz y en el *Libro Rojo* de Carl Jung.

Sexto, que la *Nekya*, supone para el sujeto que la atraviesa un proceso doloroso, que se realiza en silencio y soledad, que supone enfrentar el lado terrible de la divinidad, y sumergirse en un espacio de realidad diferente al de la conciencia ordinaria (del *yo*).

Séptimo, que ese espacio de realidad, que es un campo de posibilidades psíquicas, se expresa en la mente individual a través de imágenes simbólicas que el sujeto puede percibir, entre otras formas, a través de los sueños o las imaginaciones activas.

Octavo, que es necesario que se le presten a esas imágenes la debida atención y respeto para que el individuo en este proceso esté protegido frente a la inundación de contenidos del inconsciente.

Noveno, que el peligro que se asume al entrar en esa dimensión del inconsciente es quedar atrapado por sus contenidos numinosos, sumergiendo al individuo en la enfermedad psíquica o en una fascinación patológica.

Décimo, que la energía psíquica necesaria para iniciar el proceso es la erótica, la energía psíquica vincular, y que el proceso no responde a las necesidades de la voluntad del *yo*. Se produce *deo concedente*.

Undécimo, que si el sujeto llega a emerger de nuevo a la conciencia ordinaria, lo habrá hecho con la obtención de un regalo, un tercer elemento que surge del sostenimiento de la tensión de los opuestos.

Duodécimo, que el proceso siempre está en marcha. Implica una dinámica en espiral en la que el sujeto se irá sumergiendo varias veces a lo largo de la vida, alcanzando cada vez mayores niveles de profundidad y sabiduría.

Decimotercero y último, que las similitudes señaladas a lo largo de esta tesis entre ambos autores y sus textos, por encima del tiempo histórico transcurrido entre ellas, nos permiten pensar que lo que sostenemos en este trabajo de investigación no tiene simplemente una validez individual y más o menos coyuntural. Al menos, enmarcando nuestros hallazgos dentro de la perspectiva de la cultura occidental moderna, parecen apuntar a algo que tiene un valor antropológico general. Esto podría desarrollarse realizando estudios similares sobre autores y textos europeos de otras épocas y, como el propio Jung intentó, en los de otras latitudes.

Capítulo 9

Adenda final

He aprendido que, además del espíritu de este tiempo, aún está en obra otro espíritu, que domina la profundidad de todo lo presente. El espíritu de este tiempo sólo quiere oír acerca de la utilidad y el valor... Pero no repararé en que el espíritu de la profundidad posee, desde antaño y en todo el futuro, más poder que el espíritu de este tiempo que cambia con las generaciones. El espíritu de la profundidad tomó mi entendimiento y todos mis conocimientos, y los puso al servicio de lo inexplicable y de lo contrario al sentido. Me robó el habla y la escritura para todo lo que no estuviera al servicio de la fusión mutua de sentido y contrasentido, que da por resultado el supra sentido (Jung, 2012a, p. 167).

Lo primero que quiero hacer al comenzar esta adenda final de mi tesis doctoral es cambiar la forma en la que he venido redactándola hasta este momento. Ha sido redactada desde un modo más impersonal, la primera persona del plural. Pero de lo que voy a hablar en este apartado sólo puede escribirse en primera persona del singular. Yo, porque voy a hablar de mi experiencia con la tesis, de lo que he vivido con ella y de lo que me ha cambiado.

Cuando al comienzo de este trabajo, en el apartado de metodología, comentaba cómo en la *hermenéutica imaginal* se establecía un círculo interminable de interrelaciones entre el texto y el investigador, daba a entender que ambos se modificaban por su mutua relación. A lo largo de este tiempo, esta interrelación autores, textos, vida, investigadora, se ha hecho cada vez más evidente para mí. En un proceso de cerca de 12 años, mi experiencia sobre Juan de la Cruz y de lo que transmite en *Noche Oscura*, mi visión sobre Jung y sobre cómo se aproxima a lo religioso, y lo más

importante, cómo entiendo ahora mi propia experiencia vital y el sentido de la vida, han variado de forma notable.

Como comentaba en la introducción hay obras que eligen a su autor. No estoy exenta de ese principio. Cuando comencé mi tesis doctoral ésta se encuadraba dentro del ámbito de la educación, en concreto en el marco del máster en calidad de la educación universitaria. Tras varios años de trabajo, había avanzado muy poco en su elaboración, mis compañeros y amigos de estudios habían terminado y yo seguía empantanada. Tras ver la dificultad en el avance, traté de elegir una tesis menos complicada dentro del mismo ámbito, centrándola en el docente universitario. No obtuvo mejores resultados. Y poco después me quedé inmóvil, en la cama, con una hernia lumbar durante casi nueve meses. En la incapacidad para leer o desarrollar otro tipo de actividades (bien por la inmovilidad, bien por la obnubilación derivada de las medicaciones) sólo podía ver mi experiencia como una Noche Oscura, esa noche de la que tantas veces había oído hablar en el colegio. Poco después de recuperar la movilidad, me invitaron a la presentación de una tesis doctoral. En la misma conocí a mi director el Dr. D. Luis Montiel. Hablamos en el descanso y las puertas del cielo se abrieron de nuevo para mí. Tuve un sueño arquetípico, a raíz del cual se sucedieron varios cambios trascendentes en mi vida.

Para un junguiano, una inmovilidad tan prolongada tiene una significación simbólica potente. Por donde vas, no vas bien. Párate, entra en un proceso de maceración, y a ver qué sale de él. Esta tesis es el resultado de ese proceso.

Durante este tiempo he tenido que convivir con, y aceptar, el silencio de Dios. Interiorizar el profundo aprendizaje que, como a todo ser humano, proporcionan el dolor y la pérdida. La importancia del significado de la orfandad o del olvido y tras todo ello comienzo a encontrar la ténue luz que ilumina la más profunda de las noches.

He aprendido que de la noche no hay que tratar de salir, hay que abrazarla, sentirla en la piel, permitir que abra todas las heridas, sentir la angustia, la soledad, el miedo, el dolor. Permitir que rompa la piel y penetre hasta la profundidad de las entrañas para desde ahí resurgir en un cuerpo y una psique más madura. Un ser en consonancia con un entorno interior y exterior en el que aceptar que la naturaleza tiene sus propias leyes y que una no puede alterarlas, sino fluir con ellas. Que la psique tiene su propia manera de alcanzar equilibrios y que, a veces, la única forma de llegar a ellos es dejándose derrotar.

Que lo religioso es consustancial al hombre, porque forma parte de su psique más profunda. Que Dios ha dejado de ser una entidad exterior a mí y que forma parte consustancial de mi propia naturaleza, es mi principio rector, inconsciente, colectivo y absolutamente mío. Que los equilibrios y desequilibrios son intrínsecos al sujeto. Que no importa tanto tenerlo como perderlo, sino vivirlos con naturalidad.

Estos autores han cambiado mi forma de entender lo psíquico, la realidad misma y el significado de dios. Por tanto puedo afirmar que me han transformado en profundidad y que ahora soy consciente de que el proceso iniciado no acabará nunca.

Bibliografía

- Alberigo, G. (1993). *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Sígueme.
- Alonso de la Madre de Dios. (1989). *Vida virtudes y milagros del santo padre Fray Juan de la Cruz maestro y padre de la Reforma de la Orden de los Descalzos de Nuestra Señora del Monte Carmelo*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Alonso de la Madre de Dios. (S. XVII). Vida, virtudes i milagros del sancto padre Fray Ioan de la Cruz, Maestro i Padre de la reforma de la Orden de los descalzos de nuestra señora del Monte Carmelo., 232. Retrieved from <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000134148&page=1>
- Alonso, D. (1966). Sobre los orígenes de la lira. In *Poesía Española. Ensayo de métodos y límites estilísticos* (pp. 613-618). Madrid: Gredos.
- Amenguual, G. (2011). *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Antier, J.-J. (2011). *Jung o la experiencia de lo sagrado*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Azcona, T. D. (1979). Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558). In R. García-Villoslada (Ed.), *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (Vol. 3, T.1, pp. 115-210). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bair, D. (2004). *Jung: a biography*. New York: Bay Back Books.
- Ball, R. (2014). *Cómo ser rey : instrucciones del emperador Carlos V a su hijo Felipe*. Madrid :: Centro de Estudios Europa Hispánica.

Baruzi, J. (1991). *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*.

Valladolid: Junta de Castilla y León.

Blecua, A. (1992). Sant Joan de la Creu i la tradició literària. *Quaderni Fundació Joan*

Maragall, (9)(9), 11-18.

Bord, A. (1971). *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*. París: Beauchesne.

Brutsche, P. (1999). Símbolos y Transformación - El significado de los Símbolos dentro

del Proceso Analítico. Retrieved Agosto 2019 from [http://](http://www.fatamorgana.com.mx/FMimagenes/TemaDelMes/Simbolos-y-Transformacion.pdf)

[/www.fatamorgana.com.mx/FMimagenes/TemaDelMes/Simbolos-y-](http://www.fatamorgana.com.mx/FMimagenes/TemaDelMes/Simbolos-y-Transformacion.pdf)

[Transformacion.pdf](http://www.fatamorgana.com.mx/FMimagenes/TemaDelMes/Simbolos-y-Transformacion.pdf)

Ceronetti, G. (2001). *El Cantar de los Cantares*. Barcelona: El Acantilado.

Cervera, C. (2015). El mito de la Inquisición española: menos del 4% acababan en la

hoguera. *ABC*. Retrieved from [https://www.abc.es/historia/abci-falsa-leyenda-](https://www.abc.es/historia/abci-falsa-leyenda-negra-inquisicion-espanola-solo-18-por-ciento-quemado-hoguera-201512040335_noticia.html)

[negra-inquisicion-espanola-solo-18-por-ciento-quemado-](https://www.abc.es/historia/abci-falsa-leyenda-negra-inquisicion-espanola-solo-18-por-ciento-quemado-hoguera-201512040335_noticia.html)

[hoguera-201512040335_noticia.html](https://www.abc.es/historia/abci-falsa-leyenda-negra-inquisicion-espanola-solo-18-por-ciento-quemado-hoguera-201512040335_noticia.html)

Cheetham, T. (2019). *El mundo como icono. Henry Corbin y la función angélica de los*

seres (128). Girona: Ediciones Atalanta. Retrieved from [http://books.google.es/](http://books.google.es/books?id=flzyxwEACAAJ&hl=&source=gbs_api)

[books?id=flzyxwEACAAJ&hl=&source=gbs_api](http://books.google.es/books?id=flzyxwEACAAJ&hl=&source=gbs_api)

Chevalier, J. (1995). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Ed. Herder.

Clay, C. (2016). *Labyrinths: Emma Jung, Her Marriage to Carl, and the Early Years of*

Psychoanalysis. Harper Collins.

Corbett, L. (2011). The sacred Cauldron., 337.

Corbin, H. (2005). *El Imam oculto*. Barcelona: Losada.

Corbin, H. (2006). *Cuerpo espiritual y tierra celeste* (2ª ed. Vol. 4). Madrid: Ediciones Siruela. Retrieved from http://books.google.es/books?id=uaaGSAAACAAJ&hl=&source=gbs_api

Cristino Garrido, J. (1971). La noche de la sensibilidad humana. *Revista de espiritualidad*, 30(119)(119), 267-275.

Cuevas García, C. (1992). Aspectos retóricos de la poesía de San Juan de la Cruz. *Edad de Oro*, XI(9)(9), 29-42.

Cuevas García, C. (1993). La poesía de San Juan de la Cruz. In S. Ros García (Ed.), *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz* (pp. 283-313). Salamanca: Junta de Castilla y León.

de la Madre de Dios, E., & Stegink O.C., O. (1992). *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz* (40). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

de Pablo Maroto, D. (2016). *Espiritualidad española del siglo XVI*. Burgos: Esditorial de Espiritualidad.

de Pablo Maroto, D., Vicente Rodríguez, J., Ruiz Salvador, F., Pacho, E., Damian Gaitán, J., Castro, S., . . . Guerra, A. (1991). *Introducción a San Juan de la Cruz*. Ávila: Institución “Gran Duque de Alba” de la Excelentísima Diputación Provincial de Ávila.

- de Santa Teresa O.C.D., S. (1935). *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América. San Juan de la Cruz (1542-1591)* (V). Burgos: Tipografía El Monte Carmelo.
- de Tapia, S. (1991). *Congreso internacional sanjuanista*. Proceedings from Las primeras letras y el analfabetismo en Castilla. Siglo XVI., León.
- del Puerto de Jesús OCD, M. (2004). Ana de Jesus, profeta de ayer y hoy. *Revista de Espiritualidad*, 63(251-252)(251-252), 251-299.
- Edinger, E. F. (1992). *Transformation of the God-image : An Elucidation of Jung's Answer to Job*. Toronto: Inner City Books. Retrieved from www.innercitybooks.net
- Edinger, E. F. (1996). *The Aion lectures. Exploring the Self in C. G. Jung's Aion*. Toronto: Inner City Books.
- (1993). *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista: Avila, 23-28 de septiembre de 1991* (II. Historia). Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- Fernández Álvarez, M. (1999). Felipe II y su tiempo.
- Fernández Álvarez, M. (2012). Sombras y luces en la España Imperial.
- Fernández Martín S.J., L. (1991). El colegio de los jesuitas en Medina del Campo. In O. Steggink O. C. (Ed.), *Juan de la Cruz. Espíritu de Llama* (pp. 41-62). Roma: Institutum Carmelitanum.
- Fordham, M. (1958). *The Objective Psyche*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Frankl, V. (2015). *El hombre en busca de sentido* (3ª ed.). Barcelona: Herder.
- Freeman, J. (1959). Face to face Zürich: BBC.
- García Cueto, D. (2007). *Seicento Boloños y Siglo de Oro Español*. Madrid: Centro de Estudios Europea Hispánica.
- García Oro, J. (2005). *Historia de la Iglesia. Edad Moderna* (III). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- García Palacios, J. (1992). *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz* (249). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Gebser, J. (2011). *Origen y presente*. Girona: Ediciones Atalanta.
- González Novalín, J. L. (1980a). *La iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (3, T. 1). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- González Novalín, J. L. (1980b). *La iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (3, T. 2). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gonzalo Sánchez Molero, J. L. (1997). *El erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)*. Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Greely Durkin, A., & Greely Durkin, M. (1984). *How to save the Catholic church*. New York: Viking Press.
- Analítica, G. D. P. (2020). Una Sombra Mundial: COVID 19. Una entrevista con Murray Stein. Retrieved 21 de septiembre de 2020, from <https://>

/gpaportovelho.wordpress.com/2020/04/12/una-sombra-mundial-covid-19-una-entrevista-con-murray-stein/

Guerra, A. (1990a). Noche de san Juan de la Cruz: supraconceptualidad y anchisima soledad. *Teresianum: Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità*, 41(2)(2), 439-472. Retrieved from <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=16767>

Guerra, S. (1990b). San Juan de la Cruz y el diálogo con Oriente. *Revista de espiritualidad*, 49, 501-541. Retrieved from <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/146articulo.pdf>

Guggenbühl-Craig, A. (2009). *El alma vacía y el erotismo insustancial: reflexiones sobre amoralidad y psicopatía*. México: Fata Morgana.

Hannah, B. (1976). *Jung, his life and work*. New York: G. P. Putnam's Sons.

Henderson, R. S. (2010). The Search for the Lost Soul: An "Enterview" with Murray Stein about C.G. Jung's The Red Book. *Jung Journal*, 4, 92-101. doi:10.1525/jung.2010.4.4.92

Herrera Restrepo, D. (2010). Husserl y el mundo de la vida. *Franciscanum*, 52(153)(153), 247-274. doi:10.21500/01201468.939

Hillman, J. (1996). *Anima: an anatomy of a personified notion*. Woodstock: Spring publications.

Hillman, J. (1999). *Re-imaginar la psicología*. Madrid: Siruela.

Hillman, J. (2019). *From Types to Images* (4). Thomson, Conn.: Spring Publications.

- Hillman, J., & Shamdasani, S. (2013). Lament of the dead: psychology after Jung's Red Book., 257.
- Hoy, D. J. (1983). Numinous Experience: Frequent or Rare? *Journal of Analytical Psychology*, 28(1)(1), 17-32. doi:10.1111/j.1465-5922.1983.00017.x
- Hulin, M. (2007). *La mística salvaje: en las antípodas del espíritu*. Madrid: Siruela.
- Jaffe, A. (1957). The Original Protocols for Memories, Dreams, Reflections – Philemon Foundation. Retrieved from <http://philemonfoundation.org/current-projects/the-original-protocols-for-memories-dreams-reflections>
- (1979). *Word and Image* (XCVII: 2). Princeton University Press.
- Jaffé, A. (1992). *De la vida y la obra de C.G. Jung*. Madrid: Libro Guía.
- Jung, C. G. (1933). *Modern Psychology*.
- Jung, C. G. (1959). *The Process of Individuation: Exercitia spiritualia of St. Ignatius of Loyola*. Proceedings from Modern Psychology: notes on Lectures given at the Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich.
- Jung, C. G. (1965). *Memories, dreams, reflections*. New York: Vintage books.
- Jung, C. G. (1979). *The collected works of C. G. Jung. General index* (20). Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1997a). *Visions: notes of the seminar given in 1930-1934 by C.G. Jung* (1). Princeton, N.J: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1997b). *Visions: notes of the seminar given in 1930-1934 by C.G. Jung* (2).

Princeton, N.J: Princeton University Press.

Jung, C. G. (2001). *Civilización en transición* (10). Madrid: Editorial Trotta.

Jung, C. G. (2002a). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* (C. Gauger, Trans. 9/1).

Madrid: Editorial Trotta. Retrieved from www.trotta.es

Jung, C. G. (2002b). *Mysterium Coniunctionis. Investigaciones sobre la separación y la*

unión de los opuestos anímicos en la alquimia (L. Elizaincín, Trans. 1ª ed. Vol.

14). Madrid: Editorial Trotta.

Jung, C. G. (2002c). *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia* (C. G.

Ohlrich, Trans. 2ª ed. Vol. 15). Madrid: Editorial Trotta.

Jung, C. G. (2004). *La dinámica de lo inconsciente* (8). Madrid: Editorial Trotta.

Jung, C. G. (2005a). *Psicología y alquimia* (12). Madrid: Trotta.

Jung, C. G. (2005b). *Recuerdos, sueños, pensamientos* (A. Jaffe, Trans. 7ª ed.).

Barcelona: Seix-Barral.

Jung, C. G. (2006). *La práctica de la Psicoterapia* (16). Madrid: Editorial Trotta.

Jung, C. G. (2007). *Dos escritos sobre psicología analítica* (7). Madrid: Editorial Trotta.

Jung, C. G. (2008). *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión*

oriental (R. F. D. Maruri, Trans. 1ª ed. Vol. 11). Madrid: Editorial Trotta.

Retrieved from www.trotta.es

Jung, C. G. (2009a). *La vida simbólica (I)* (J. N. Pérez, Trans. 1ª ed. Vol. 18/1). Madrid: Editorial Trotta. Retrieved from www.Trotta.es

Jung, C. G. (2009b). *The red book. Liber novus*. New York: W.W. Norton & Co.

Jung, C. G. (2011a). *Aion. Contribuciones al simbolismo del sí-mismo (9/2)*. Madrid: Trotta.

Jung, C. G. (2011b). *Letters of C. G. Jung: 1951-1961* (R. F. C. Hull, Trans. 2). New York: Routledge.

Jung, C. G. (2012a). *El libro rojo*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna.

Jung, C. G. (2012b). *Símbolos de transformación (5)*. Madrid: Editorial Trotta.

Jung, C. G. (2013). *Tipos psicológicos (6)*. Madrid: Editorial Trotta.

Jung, C. G. (2014). *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939 by C.G. Jung (2)*. Routledge. Retrieved from <https://www.taylorfrancis.com/books/9781315724119>

Jung, C. G. (2015a). *Estudios sobre representaciones alquímicas (13)*. Madrid: Editorial Trotta.

Jung, C. G. (2015b). *Letters of C. G. Jung: 1906-1950* (R. F. C. Hull, Trans. 1). New York: Routledge.

Jung, C. G. (2017). *Introducción a la psicología analítica*. Madrid: Trotta.

Jung, C. G. (2019). *El Zarathustra de Nietzsche. Notas del seminario impartido en 1934-1939 (1)*. Madrid: Editorial Trotta.

- Kamen, H. (2004). *La Inquisición española: una revisión histórica*. Barcelona : RBA, 2004.
- Kast, V. (2019). *La dinámica de los símbolos. Fundamentos de la terapia Junguiana*. Madrid: Sirena de los Vientos. Retrieved from <https://www.sirenadelosvientos.es/>
- Kerenyi, K. (2010). *Imágenes primigenias de la religión griega. Misterios de los Cabiros (III)*. Madrid: Sexto Piso.
- Kidd, S. D., & Kidd, J. W. (1990). *Experiential Method: Qualitative Research in the Humanities Using Metaphysics and Phenomenology* (90). Berne: Peter Lang Publishing, Inc.
- Kingsley, P. (2008). *Filosofía antigua, misterios y magia*. Girona: Atalanta.
- Kingsley, P. (2018a). *Catafalque: Carl Jung and the end of humanity* (1). London.
- Kingsley, P. (2018b). *Catafalque: Carl Jung and the end of humanity* (2). London: Catafalque Press.
- Llorca, B. (1979). Participación de España en el Concilio de Trento. In R. García-Villoslada (Ed.), *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (Vol. 3, T.1, pp. 385-502). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- López-Baralt, L. (1978). San Juan de la Cruz: una nueva concepción del lenguaje poético. *Bulletin of Hispanic Studies*, 55 (1)(1), 19-32.
- López-Baralt, L. (1998). *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid: Editorial Trotta.

López-Baralt, L. (1991). *El “Cántico Espiritual”. El júbilo de la unión transformante.*

Proceedings from San Juan de la Cruz and Fray Luís de León. A commemorative International Symposium, Delaware.

López-Baralt, L., & Iversen, R. F. (2006). *A zaga de tu huella. La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de san Juan de la Cruz.* Madrid: Editorial Trotta.

Maillard, C. (2018). *En el corazón de El Libro Rojo: los Siete Sermones a los Muertos.* Ciudad de México: Fata Morgana. Retrieved from <http://www.marcialpons.es/libros/en-el-corazon-de-el-libro-rojo-los-siete-sermones-a-los-muertos/>
9786077709084

Mancho Duque, M. J. (1993). *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz (23).* Madrid: Fundación universitaria española
Universidad Pontificia de Salamanca.

Mancho Duque, M. J. (2008). Biografía de San Juan de la Cruz. Retrieved from http://www.cervantesvirtual.com/portales/san_juan_de_la_cruz/autor_biografia/

Martínez Millán, J. (1994). El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición. *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporánea*, 6-7, 103-124.

Martínez Millán, J. (2015). El movimiento descalzo en los siglos xvi y xvii. *Librosdelacorte.es, Monográfico 3 (año 7)(año 7)*, 19.

(1979). *Correspondencia Freud-Abraham.* Barcelona: Gedisa.

(2012). *Correspondencia. Sigmund Freud y Carl Gustav Jung.* Madrid: Trotta.

- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signs*. Northwestern University Press.
- Moltmann-Wende, E., & Moltmann, J. (1991). *Hablar de Dios como mujer y como hombre*. Madrid: PPU.
- Montiel Llorente, L. (2018). *Podaliriana. Rapsodias sobre el sueño terapéutico*. Aranjuez: Ediciones Doce Calles.
- Morgan, M. L. (1997). Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition, Peter Kingsley. *The American Historical Review*, 102(4)(4), 1129-1131. doi:10.2307/2170648
- Nan Savage, H. (2017). *Toni Wolff & C. G. Jung: a collaboration*. Los Angeles: Tiberius Press.
- Nante, B. (2011a). *El libro rojo de Jung. Claves para la comprensión de una obra inexplicable*. Madrid: Ediciones Siruela / El hilo de Ariadna.
- Nante, B. (2011b). El mal es incapaz de sacrificio: Una reflexión sobre el misterio del mal en el Libro Rojo de Jung. In L. Pinkler, & S. Costantini (Eds.), *La voz de Filemón. Estudios sobre el Libro Rojo de Jung* (1ª ed., pp. 47-64). Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- Nante, B. (2012). El libro rojo: El encanto de una lectura imposible. In *El Libro Rojo* (pp. 33-74). Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- OMS. (2018). Trastornos mentales. Retrieved from <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/mental-disorders>

- Ortega, R. (S.F.). Jung y la serpiente. *Odisea Jung*. Retrieved from <https://www.odiseajung.com/articulos/jung-y-la-serpiente-parte-2/>
- Otto, R. (1996). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- (2009). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo.
- Palmer. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco Libros.
- Parker, G. (2015). El rey imprudente: la biografía esencial de Felipe II.
- Peers, E. A. (1950). *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*. Madrid: Instituto Miguel de Cervantes / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pérez, J. (2000). *La España de Felipe II*. Barcelona: Crítica.
- Pérez, J. (1991). *Mística y religiosidad histórica en la Castilla del siglo XVI*. Proceedings from Congreso internacional sanjuanista.
- Quiroga Méndez, M. P. (2015). *C.G. Jung. Vida, obra y psicoterapia*. Retrieved from <https://www.overdrive.com/search?q=AF494D71-4F11-47D9-9E73-75423FF9D8A3>
- Rahner, K. (1969). *Escritos de Teología: Espiritualidad antigua y actual (VII)*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Ramsay, R. B. (2006). *Griego y exégesis*. Barcelona: Clie.

Española, R. A. (2015). Diccionario de la lengua española. In (23^a ed.). Madrid: RAE.

Retrieved from <https://dle.rae.es>

(1732). Diccionario de Autoridades. Retrieved from <http://web.frl.es/DA.html>

(1734). Diccionario de Autoridades. Retrieved from <http://web.frl.es/DA.html>

(1737). Diccionario de Autoridades. Retrieved from <http://web.frl.es/DA.html>

(1739). Diccionario de Autoridades. Retrieved from <http://web.frl.es/DA.html>

Ribot, F. (2012). *Libro de la Institución de los primeros monjes fundados en el Antiguo Testamento y que perseveraron en el Nuevo, por Juan Nepote Silvano, Obispo de Jerusalén traducido al latín por Aymerico, Patriarca de Antioquía y del latín al castellano por un carmelita descalzo*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

Rodríguez -San Pedro Bezares, L. E. (1993). La formación universitaria de San Juan de la Cruz. *Congreso Internacional Sanjuanista, II*, 494.

Rodríguez -San Pedro Bezares, L. E. (1997). Consideraciones sobre la formación cultural de San Juan de la Cruz. In S. Ros García (Ed.), *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz* (pp. 311-340). Ávila: Ediciones Universidad Pontificia.

Rodríguez, J. V. (2012). San Juan de la Cruz. La biografía (monumental)., 878.

Romanyshyn, R. D. (2013). *The wounded researcher: research with soul in mind*. New Orleans: Spring Journal www.springjournalandbooks.com.

- Ros García, S., Pacho, E., Egido, T., Cuevas, C., Ruiz Salvador, F., Rodríguez, J. V., . . . Castro, G. (1993). *Introducción a la lectura de Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Rossi, R. (2010). *Juan de la Cruz: Silencio y creatividad*. Madrid: Trotta.
- Rowland, S. (2016). Remembering Dionysus. Revisioning psychology and literature in C. G. Jung and James Hillman., 201.
- Ruiz OCD, F. (Ed.). (1990). *Dios habla en la noche*. Madrid: Espiritualidad.
- Ruiz Salvador (O.C.D.), F. (1968). *Introducción a San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ruiz Salvador (O.C.D.), F. (1998). *Caminos del espíritu. Comendio de teología espiritual* (5ª ed.). Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Samuels, A. (2015). *Jung y los post-junguianos* (I. López, Trans.). Madrid: Editorial Manuscritos.
- San Juan de la Cruz. (2009). *San Juan de la Cruz. Obras Completas* (6ª ed.). Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- San Juan de la Cruz. (2017). *San Juan de la Cruz. Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- Santa Teresa de Jesús. (1997). *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Sastre Ariza, S. (2011). *Prisión y fuga de un poeta. La noche oscura de Juan de la Cruz en Toledo*. Proceedings from Discurso de ingreso como académico numerario, Toledo.
- Sesé, B. (2000). *Juan de la Cruz y la cuestión de lo femenino*. Proceedings from Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas [Madrid, 6-11 de julio de 1998].
- Shamdasani, S. (1999). The wounded Jung: Effects of Jung's relationships on his life and work. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 35(1)(1), 66-68. doi:10.1002/(SICI)1520-6696(199924)35:1<66::AID-JHBS18>3.0.CO;2-F
- Shamdasani, S. (2000). Misunderstanding Jung: the afterlife of legends. *Journal of Analytical Psychology*, 45(3)(3), 459-472. doi:10.1111/1465-5922.00176
- Shamdasani, S. (2005). *Jung stripped bare by his biographers*. London: Karnac.
- Shamdasani, S. (2012a). Liber Novus. El libro rojo de C. G. Jung. In *El libro rojo* (pp. 77-161). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- Shamdasani, S. (2012b). After Liber Novus1. *Journal of Analytical Psychology*, 57(3)(3), 364-377. doi:10.1111/j.1468-5922.2012.01975.x
- Sharp, D. (1997). *Lexicon Junguiano* (2ª ed.). Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Siruela, J. (2011). *El mundo bajo los párpados*. Girona: Ediciones Atalanta.
- Smet, J. (1987). *Los carmelitas: Historia de la Orden del Carmen* (I). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Smet, J. (1990). *Los carmelitas: Historia de la Orden del Carmen* (II). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Spitzer, L. (1980). Tres poemas sobre el éxtasis (John Donne, San Juan de la Cruz, Richard Wagner). In *Estilo y estructura en la literatura española* (pp. 213-256). Barcelona: Crítica.

Steggink O. C., O. (1991a). Arraigo de Fray Juan de la Cruz en la Orden del Carmen. In O. Steggink OC (Ed.), *Juan de la Cruz. Espíritu de Llama* (pp. 41-62). Roma: Institutum Carmelitanum.

Steggink O. C., O. (Ed.). (1991b). *Juan de la Cruz, Espíritu de llama. [Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)]*. Roma: Institutum Carmelitanum.

Steggink O.C., O. (1993). *La reforma del Carmelo Español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*. Ávila: Institución “Gran Duque de Alba” de la Excma. Diputación Provincial de Ávila.

Stein, E. (2004). *Escritos espirituales* (J. Urkiza, & F. J. Sancho, Trans. V). Burgos: Montecarmelo. Retrieved from http://books.google.es/books?id=eOaTPgAACAAJ&hl=&source=gbs_api

Stein, M. (2011). What is The Red Book for analytical psychology? *Journal of Analytical Psychology*, 56(5)(5), 590-606. doi:10.1111/j.1468-5922.2011.01935.x

- Stein, M. (2015a). Psychology and religion: Jung's argument *Jung and the World Religions* [DVD]. Zürich: ISAP Zürich.
- Stein, M. (2015b). Jung on Christianity *Jung and the World Religions* [DVD]. Zürich: ISAP Zürich.
- Stern, P. J. (1976). *C. G. Jung: the haunted Prophet*. New York: Delta Book.
- Stevens, A. (1997). *Private myths. Dreams and dreaming*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stevens, A. (1999). *On Jung*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Teilhard de Chardin, P. (1967). *Escritos del tiempo de guerra* (2º ed.). Madrid: Taurus.
- Thomas, W. (2016). Del miedo al converso hacia el miedo al protestante. La Inquisición española bajo Carlos V y Felipe II., 8. Retrieved from http://cvc.cervantes.es/literatura/espana_flandes/10_thomas.htm
- Thompson, C. P. (1985). *El poeta y el místico: un estudio sobre "El cántico espiritual de San Juan de la Cruz"* (255). San Lorenzo del Escorial: Swan.
- Thompson, C. P. (2002). *Canciones en la noche: Estudio sobre san Juan de la Cruz*. Madrid: Trotta.
- Ulanov, A. B. (1971). *The feminine in Jungian psychology and in Christian theology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Underhill, E. (2017). *La Mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta.

- Urbina, F. (1982). *Comentario a Noche oscura del espíritu y la Sunida al Monte Carmelo de S. Juan de la Cruz*. Madrid: Ediciones Marova.
- Valente, J. Á. (1995). *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Barcelona: Tecnos.
- Varios. (1601a). Informaciones sobre la vida y milagros de San Juan de la Cruz para su beatificación., (613r) 1479. Retrieved from <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000134148&page=1>
- Varios. (1601b). Papeles de Carmelitas. Retrieved from <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000050784>
- Varios. (1757). Certificaciones notariales sobre la autenticidad de varias obras menores de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús con copias y anotaciones a los escritos de Fray Andrés de la Encarnación. *Mss/6296*, 88. Retrieved from <http://bdh.bne.es/bnearch/CompleteSearch.do?field=todos&text=san+Juan+de+la+Cruz&showYearItems=&exact=on&textH=&advanced=false&completeText=&pageSize=1&pageSizeAbrev=30&pageNumber=55>
- Velasco Bayón, B. (1990a). *Historia del Carmelo Español* (17). Roma: Institutum Carmelitanum.
- Velasco Bayón, B. (1990b). *Historia del Carmelo Español* (19). Roma: Institutum Carmelitanum.
- Velasco, J. M. (2003). *El fenómeno místico* (2ª Ed. ed.). Madrid: Trotta.
- von Franz, M.-L. (1991, Zabala, Miguel

- Péres, Marta S.). *La rehabilitación de la función sentimiento por C. G. Jung en nuestra civilización contemporánea*. Proceedings from Contributions to junguian psychology. Festschrift to 75th birthday of Marie-Louise von Franz.
- von Franz, M.-L. (1993). *Érase una vez. una interpretación psicológica*. Barcelona: Luciérnaga.
- von Franz, M.-L. (1999). *Alquimia. Introducción al simbolismo*. Barcelona: Luciérnaga.
- von Franz, M.-L. (2004). *The Passion of Perpetua. A psychological interpretation of her visions*. Toronto: Inner City Books.
- von Franz, M.-L., & Boa, F. (1997). *El camino de los sueños: Conversaciones con Marie-Louise von Franz*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos Editorial.
- Vonnegut, M. (1975). *The eden express. A memoir of schizophrenia*. New York: Praeger Publishers.
- Wehr, G. (1991). *Carl Gustav Jung: su vida, su obra, su influencia*. Barcelona: Paidós.
- Welch O.C., J. (1991). The imagination of St. John of the Cross. In *Juan de la Cruz, espíritu de llama* (pp. 847-862). Roma: Institutum Carmelitanum.
- Whitney, M. (1986). Matter of heart: The Extraordinary Journey of C.G. Jung into the Soul of Man [Video]. Los Angeles: Jung Institute of Los Angeles.
- Young-Eisendrath, P. (1998). *La renovación del espíritu : historias de esperanza y transformación después del sufrimiento*. Barcelona etc.,: Paidós.
- Zambrano, M. (1983). San Juan de la Cruz: De la “noche oscura” a la mas clara mística. *Litoral*, 124-126, 17-32.

Capítulo 10

Anexos

Anexo 1: Ilustraciones

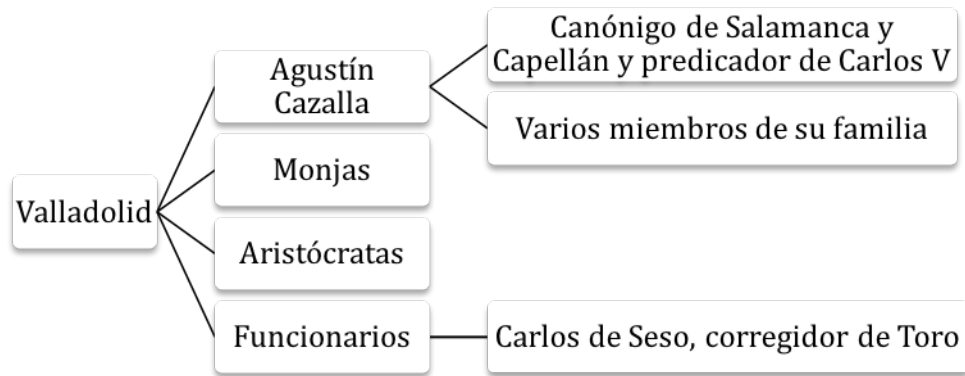


Figure 1: Tipología de los condenados en el auto de fe de Valladolid

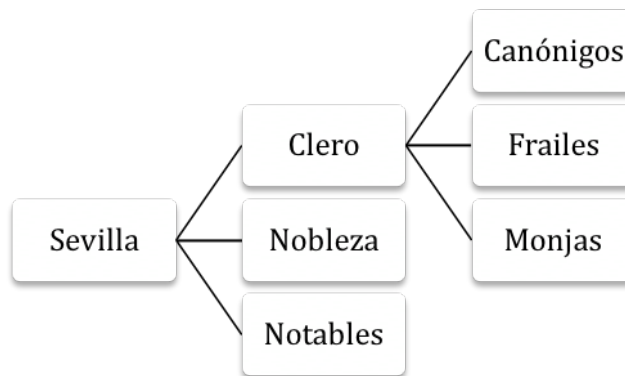


Figure 2: Tipología de los condenados en el auto de fe de Sevilla

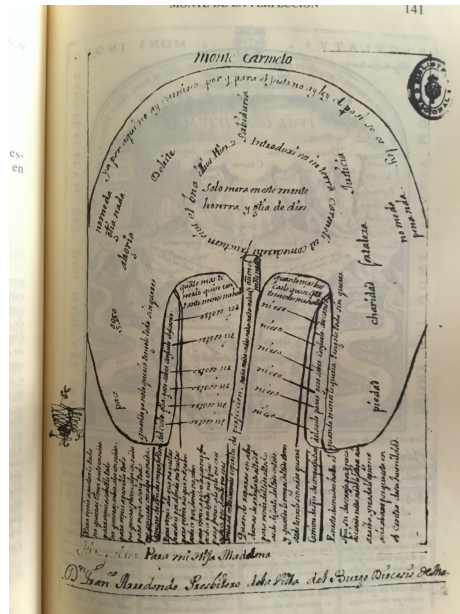


Figure 3: Diseño del Monte Carmelo Monte de perfección de San Juan de la Cruz. Copia notarial del autógrafo hecha a mediados del siglo XVIII. Manuscrito 6296, Biblioteca Nacional de España (Madrid), f. 7r



Figure 4: Capital Historiada correspondiente al manuscrito del *Libro Rojo* (Fol 1v) y visión parcial del texto (Jung, 2009b)



Figure 5: El artifex y su soror mystica, en una actitud que expresa el misterio, al final del opus (Fol. 14) {Altus, 1677, #52646}

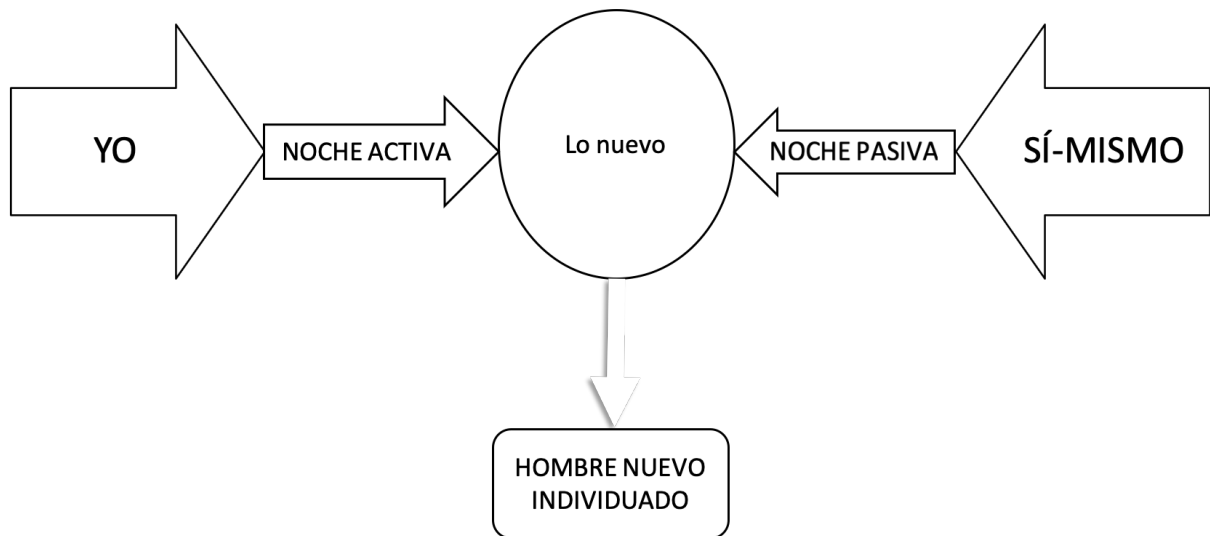


Figure 6: Esquema de relación Noches Juan de la Cruz y Función Transcendente

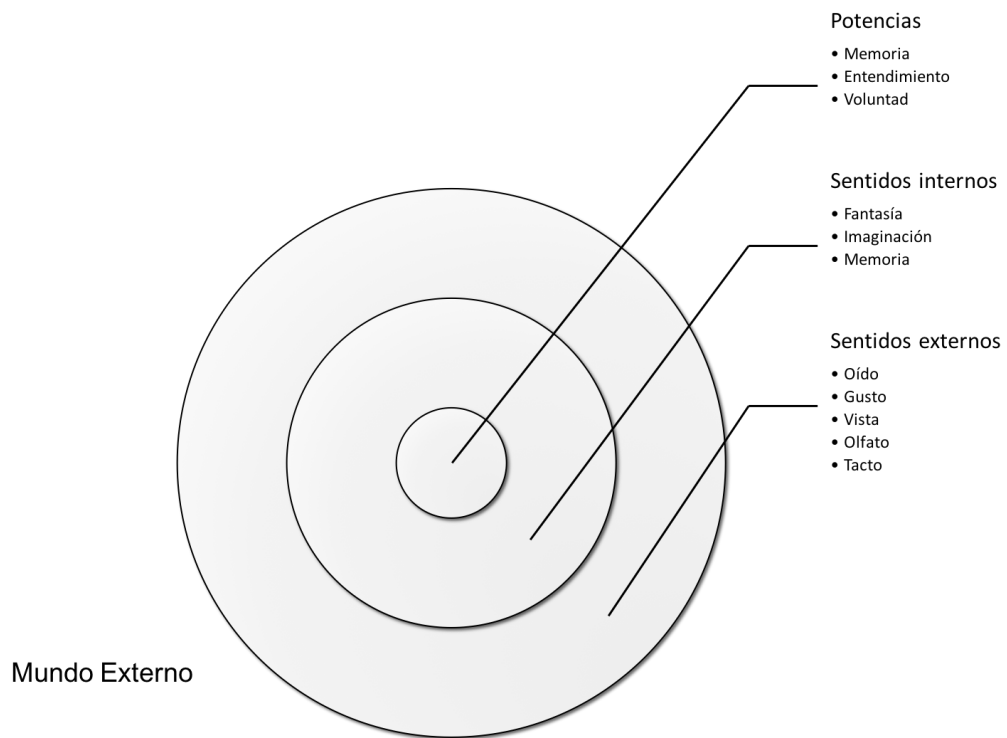


Figure 7: Representación de la antropología sanjuanista (esquema propio).

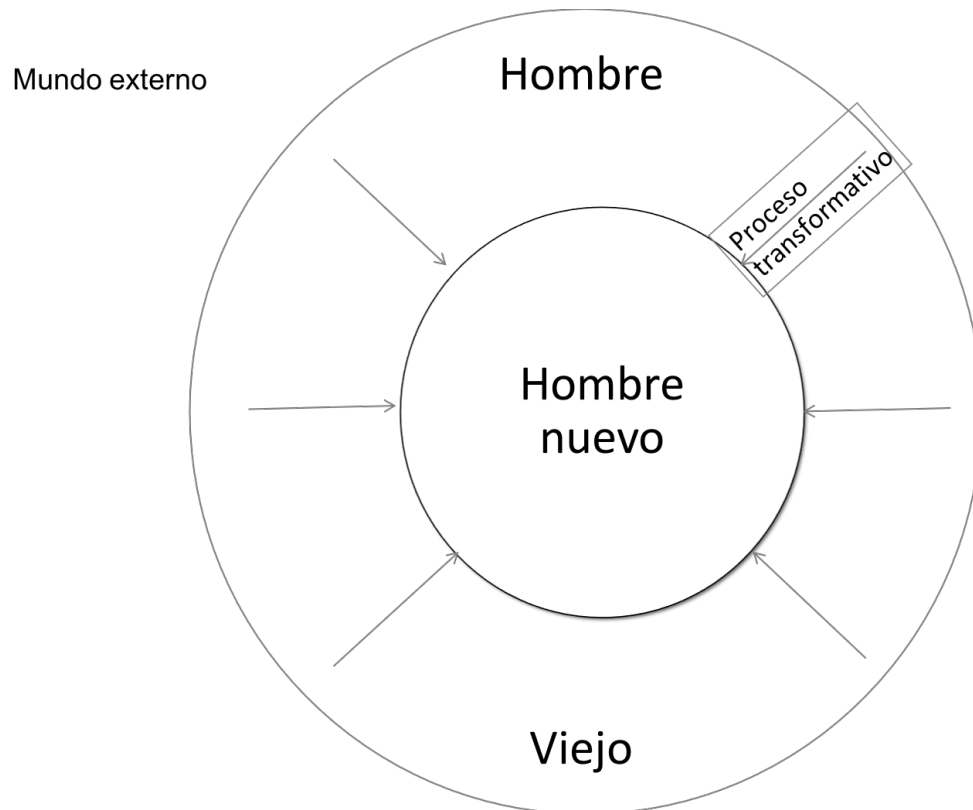


Figure 8: Relación hombre viejo - hombre nuevo en San Juan de la Cruz (elaboración propia).



Figure 9: Proceso de unión del alma con Dios en la antropología sanjuanista (elaboración propia).

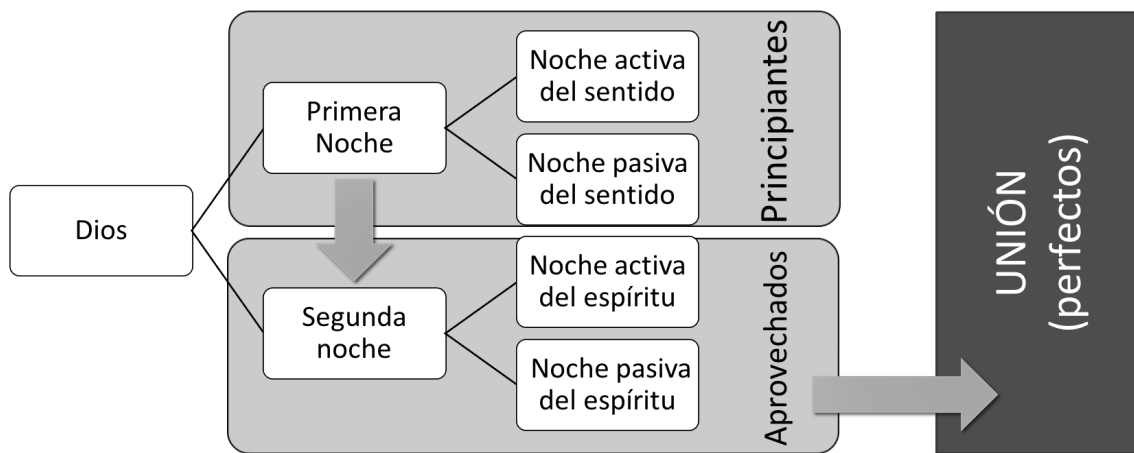


Figure 10: Esquema de las noches en San Juan de la Cruz (elaboración propia).

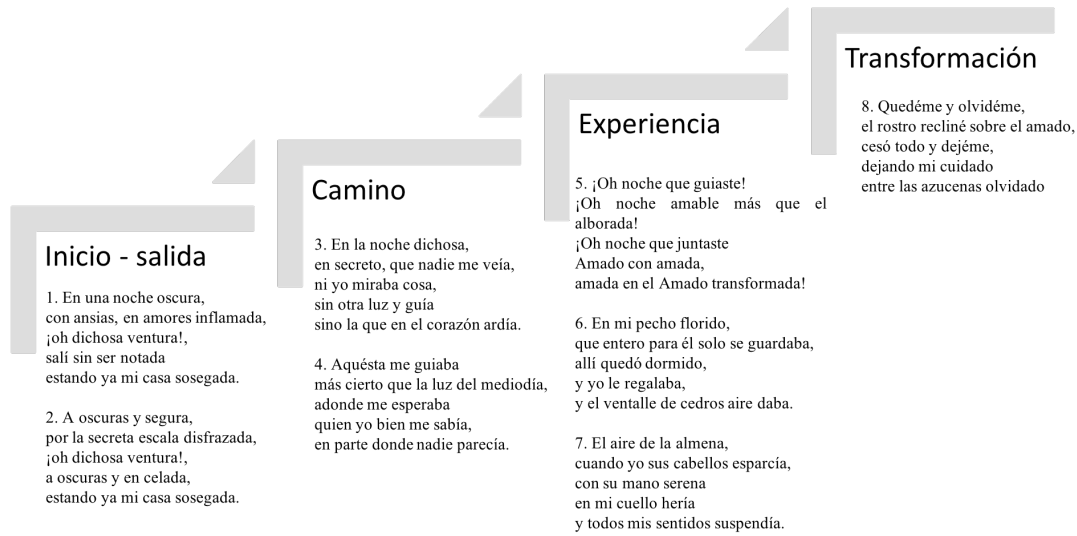


Figure 11: Esquema del proceso de unión descrito en el poema *Noche Oscura* (elaboración propia).



Figure 12: Dibujo de Cristo de Juan de la Cruz. Monasterio de la Encarnación, Ávila

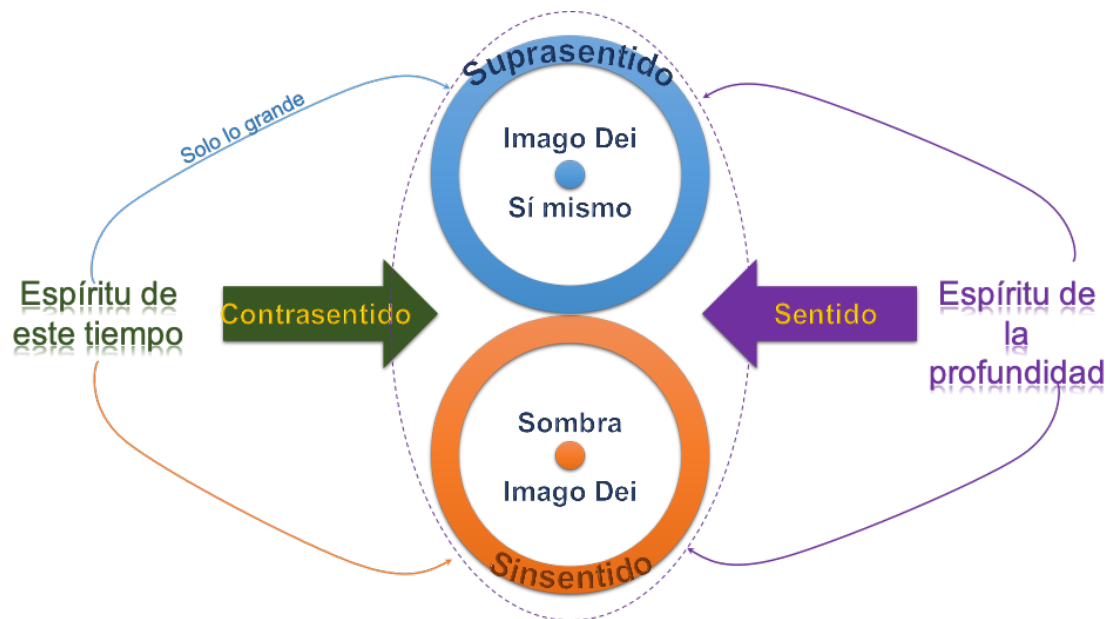


Figure 13: esquema del Espíritu de la Profundidad

Anexo 2: Tablas

Toledo	25.000 ducados	7.500 pensiones
Avila	8.000 ducados	2.000 pensiones
Salamanca	10.000 ducados	2.000 pensiones
Granada	9.000 ducados	3.000 pensiones

Table 1: Valor de la renta en 1534 (Azcona, 1979, pp. 186-187)

Ejemplo: el arzobispado de Toledo en tiempo de sede vacante a la muerte del cardenal Jiménez de Cisneros, entregado su sucesor Guillermo De Croy^{221, 222}

- Beneficios de la catedral y en las iglesias colegiales de Talavera y Alcalá de Henares - 209
- Beneficios curados en las diócesis - 575
- Beneficios simples - 386
- Beneficios llamados "préstamos" - 345
- Capellanías - 448
- Total 1963 beneficios

Para comparar veamos la siguiente tabla:

	1551 maravedís por día	1555	1565	1582
Jornalero	34	40	60	85
Maestro	60	60	72	72

Table 2: Salarios de un jornalero o un Maestro entre 1551 y 1582

221. Población aproximada 400.000 habitantes.

222. Un ducado equivale aproximadamente a 375 maravedís, por tanto 25.000 ducados equivaldría a 9.375.000 maravedís.

Artes				
1	1564-1565	Súmulas (Sumario de los principios fundamentales de la Lógica)	Regente: Pedro García Galarza En verano por oposición pasa a Hernando Rueda Catedrático de propiedad: Martín de Peralta	Dialéctica: <i>Organon</i> de Aristóteles <i>Súmulas</i> de Domingo de Soto F. Natural: <i>Físicos</i> de Aristóteles F. Moral: <i>Ética a Nicómaco</i> y <i>Política</i> de Aristóteles
2	1565-1566	Lógica	Regente: Dr. Hernando de Rueda Catedrático de propiedad: Fr. Gaspar de Torres Macías Rodríguez	<i>Organon</i> de Aristóteles <i>Físicos</i> de Aristóteles <i>Categorías</i> de Aristóteles
3	1566-1567	Filosofía Natural Filosofía Moral	Regente: Hernando de Rueda Cátedra de Filosofía Natural: Miguel Francés Cátedra de Filosofía Moral: Diego Bravo Catedrilla especial de Físicos: Diego Rodríguez y Alonso de Calahorra	<i>Físicos</i> , <i>De generatione et corruptione</i> , <i>De anima</i> -libros segundo (teoría de la potencia y acto, facultades del alma, órganos de los sentidos) y tercero (la sensibilidad, la imaginación, el intelecto, activo y pasivo)- y <i>Metafísica</i> de Aristóteles, además de la <i>Ética a Nicómaco</i> y la <i>Política</i>
Teología				

1567-1568	Prima	Prima: Fr. Mancio del	<i>Summa</i> (9 a 10 Tercera parte) de
	Vísperas de Teología	Corpus Christie	Santo Tomás
	Biblia latina	Vísperas: Fr. Juan de	<i>Salmos</i> (del 5º al 73 y posteriores)
	Cátedra de Santo	Guevara	<i>Miqueas</i> (primeros capítulos)
	Tomás	Biblia Latina: Gaspar	<i>Summa</i> (85 hasta el fin, de la
	Cátedra de	Grajal	Tercera parte sobre la penitencia, así
	Durando ²²³	Cursatoria de Santo	como 9 o 10 cuestiones de las
		Tomás: Diego Rodríguez	Adiciones sobre materia de
		Cátedra de Nominales o	penitencia ¿posibles cuestiones entre
		Durando: Fr. Luís de	63/65 y 82/83 de la Primera parte
		León	referidas a la creación del mundo y
			del hombre, así como a las potencias
			del alma humana?) de Santo Tomás.
			Durando: distinción 23, 24 y
			algunas cuestiones de la 25 del libro
			III de <i>Durando</i> ²²⁴ , referidas al tema
			de la Fe.
			Vísperas de Teología: <i>Prima</i>
			<i>Secundae</i> de Santo Tomás hasta las
			cuestiones 9 o 10, en torno al fin
			último del hombre, su felicidad, los
			actos humanos, las circunstancias y
			voluntad de ejecutarlos.
			Escoto: distinciones 43 y 44 acerca
			de la resurrección de los muertos.

Table 3: Probable currículum seguido en los estudios de Artes en la Universidad de Salamanca por fray Juan de Santo Matía

-
223. “No queda aquí la cosa, pues, en años anteriores, hemos encontrado al también carmelita Fr. Juan de Heredia asistiendo a la cátedra de Durando de Fr. Luís de León (6 de septiembre de 1566) y al partido de Hebreo del bachiller Cristóbal de Madrigal (20 de diciembre de 1564 y 17 de febrero de 1565). Heredia estaba más adelantado que Fr. Juan de Santo Matía y, de hecho, cursó Artes y Teología en Salamanca durante siete cursos, del 1560-1561 al 1566-1567. Por ello, sus incursiones a las clases de Durando y de Hebreo se sitúan en sus años de Teología, y testimonian, claramente, una amplia disposición de los carmelitas hacia la Teología Escolástica, al tiempo que una acusada preocupación Biblista. Con todo esto, me parece aceptable como hipótesis el que Fr. Juan de Santo Matía asistiera a las diversas cátedras de Teología, y no solo a alguna de ellas (...) Prima, Biblia Latina, Santo Tomás, Nominale, Vísperas y Escoto” (Rodríguez -San Pedro Bezares, 1993, pp. 242-243)
224. Según afirma Rodríguez-San Pedro, no hay constancia documental de la asistencia de Juan de la Cruz a las clases de Fray Luís de León, pero afirma que considerando que cada vez es más nítido que la actividad docente en San Andrés fue mínima, y considerando también que hay constancia de la asistencia a las clases verpertinas de la Universidad de otros frailes carmelitas, es bastante probable que fray Juan asistiera a las clases universitarias de la tarde, en las que Vísperas servía para probar curso (Rodríguez -San Pedro Bezares, 1993, p. 246).

Anexo 3: Biografías sobre Carl Jung

Antier, Jean-Jacques (2011). Jung. O la experiencia de lo sagrado. Barcelona: Editorial Kairós. ISBN 978-84-7245-998-4.

Bair, Deirdre (2008). Jung. Una biografía (en inglés). Paw Prints. ISBN 978-1-4352-9126-3.

Carotenuto, Aldo (2012). Diario de una secreta simetría. Sabina Spielrein entre Freud y Jung. Barcelona: Editorial Gedisa. ISBN 978-84-9784-710-0.

Clay, Catrine (2018). Laberintos. Emma, su matrimonio con Carl Jung y los primeros años del psicoanálisis. Traducción Óscar Luis Molina S. Tres Puntos Ediciones. ISBN 978-84-17348-02-1.

Corbin, Henry (2015). Acerca de Jung. El buddhismo y la Sophia. Madrid: Ediciones Siruela. ISBN 978-84-16465-27-9.

Dunne, Claire (2012). Carl Jung. Psiquiatra pionero, artesano del alma. Biografía ilustrada con fragmentos de sus escritos, cartas y pinturas. 272 páginas, cartóné. Barcelona: Editorial Blume. ISBN 978-84-9801-642-0.

Hannah, Barbara (1976). Jung. His life and work. A biographical memoir. New York: G. P. Putnam's Sons.

Jaffé, Aniela (1964). Recuerdos, sueños, pensamientos. Barcelona: Editorial Seix Barral. ISBN 978-84-322-0829-4.

Kaswin Bonnefond, Danielle (2006). Carl Gustav Jung. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. ISBN 978-84-9742-438-7.

Noll, Richard (2002). Jung. El Cristo ario. Barcelona: Ediciones B. ISBN 978-84-666-1003-2.

Quiroga, M. Pilar (2003). C. G. Jung. Vida, obra y psicoterapia. Bilbao: Editorial Desclee de Brouwer. ISBN 978-84-330-1803-8.

Shamdasani, Sonu (2018). Jung y la creación de la psicología moderna. Colección Memoria mundi 124. Traducción Fernando Borrajo, corrección Enrique Galán Santamaría, cartóné, 660 páginas. Vilaür: Ediciones Atalanta. ISBN 978-84-949054-0-7.

van der Post, Laurens (1978). Jung y la historia de nuestro tiempo. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

von Franz, Marie-Louise (1972, 1982). C. G. Jung. Su mito en nuestro tiempo. México: Fondo de Cultura Económica. ISBN 968-16-1042-3.

Wehr, Gerhard (1991). Carl Gustav Jung. Su vida, su obra, su influencia. Buenos Aires: Ediciones Paidós. ISBN 978-84-7509-721-3.

Anexo 4: Acontecimientos biográficos más relevantes de C. G. Jung

Vida Familiar

- 1873 – Nace Paul Jung, hermano mayor de Carl. Fallece al poco tiempo.
- 1875 (26 de julio) – Nace Carl Gustav Jung en Keswik (cantón de Thurgau), hijo de Johann Paul Achilles Jung (clérigo de la Iglesia Reformada Suiza) y Emile Jung-Preiswerk (se caracterizó por tener una personalidad marcadamente disociativa que determinó enormemente el rasgo intuitivo de Jung).
- 1884 – Nace su hermana Johanna Gertrud. Él tiene 9 años, son muy diferentes de carácter.
- 1886 – Comienza sus estudios en el Gymnasium de Basilea (11 años). (Incidente al enfermar)
- 1895 – Se matricula en la Facultad de Medicina en la Universidad de Basilea (su primera opción es la arqueología, pero la familia no tiene suficiente dinero, en Basilea no había esa especialidad).
- 1896 – Muere su padre. Conoce a Emma Rauschenbach (ella tiene 14 años, él 21).
- 1902 – Le propone por primera vez matrimonio. Le rechaza por presiones de la familia (la de ella comerciantes ricos, la de él pueblerinos sin dinero) además la especialidad que resulta de interés a Jung, es la que menos prestigio tiene en el momento, la psiquiatría. Se ven en secreto. Antes de que él se marche a estudiar

a París, en la Salpêtrière con Pierre Janet, ella le entregó su amor y “tal vez algo más” (Antier, 2011, p. 78).

1903 – Se casa con Emma. Tendrán cuatro hijas y un hijo. Franz (1908), Agathe, Marianne y Gret (falta la pequeña Helene).

14 de febrero de 1903 – Se instalan en el piso de Jung en la clínica Burghölzli, “cuya pequeñez quedaba compensada por una vista maravillosa del lago Zürich” (Antier, 2011, p. 79).

1904 – Conoce la obra de Freud.

1905 – Comienza a tratar a Sabina Spielrein en la Burghölzli.

(Entre 1905 – 1909) conoce a Einstein

1906 – Comienza una relación epistolar y profesional intensa con Freud.

1907 **(Principios)** – Comienza una relación amorosa con Sabina Spielrein.

(Marzo) – Primera visita a Viena. Conoce a Freud en persona.

1908 – Primer congreso de psicología freudiana (Salzburgo).

1909 – Acaban la casa de Küsnacht (cerca de Zürich), abandona la clínica Burghölzli. Asiste a bastantes pacientes privados, y entra en desacuerdo con Bleuler. Comienza su práctica privada.

(24 de junio) – Se consuma la ruptura total con Sabina Spielrein. Ella pretende que el se divorcie de su mujer, se case con ella y le de un hijo. Él tiene claro que no va a abandonar a su mujer, es el soporte fundacional de su casa (espiritual y materialmente). La ruptura al igual que lo ha sido la relación es tumultuosa, y

Freud se ve implicado. La relación profesional y de amistad continuará hasta 1911 aproximadamente.

1909 **(Marzo)** – Segunda visita de Jung a Viena.

Se publica el primer número de la Editor del Jahrbuch für psychologische und psychopathologische Forschungen, fundado por Freud y Bleuler.

1910 **(20 de Agosto)** – Se embarcan Freud, Jung, y Ferenczi se embarcan hacia EE.UU.

(Marzo) – en el congreso de Nuremberg se funda la Asociación Psicoanalítica Internacional, con Jung como presidente (lo será hasta 1914).

(Diciembre): Comienza el análisis con Toni Wolff.

1911 – Comienza la relación con Toni Wolff. Se mantendrá durante 40 años.

Viaje de Freud a Küsnacht.

Congreso de Weimar (tercer congreso psicoanalítico internacional). Jung es reelegido por aclamación como presidente. Jung lleva tanto a Emma como a Toni al congreso. Trata de vivir la relación de la forma más abierta posible. Emma y Toni pasan por un largo periodo de adaptación y encaje.

1912 **(Septiembre)** – Conferencias en la Fordham University (New York, escuela superior dirigida por los jesuitas), en las que se ponen de manifiesto divergencias respecto de Freud (divergencias que están presentes prácticamente desde el principio). Aprovecha estas lecciones para fundamentar detalladamente sus más importantes desviaciones con respecto a la doctrina de Freud.

“Mostraron ser una crítica más que una exposición de la teoría freudiana” (McGuire & Hull, 2000, p. 33).

- Es entrevistado en el New York Times. También dicta varias conferencias clínicas en el Hospital Bellevue y en el Instituto Psiquiátrico de Nueva York.
 - **(Verano)** – Se forma un grupo de analistas de confianza «vieja guardia» alrededor de Freud. Temían las deserciones de Adler, Stekel, y Jung. Los miembros del grupo son: Jones Ferenczi, Rank, Sachs, y Abraham.
 - **(Noviembre)** – Conferencia de presidentes en Múnich. Tiene lugar un paseo de dos horas entre Freud y Jung. Discuten sobre el «gesto de Kenzlinger» Jung admite un malentendido y se disculpa. Durante la «alegre comida» Freud pierde el conocimiento. Se fijan los contenidos del congreso de Múnich de 1913: “La función del sueño”.
 - **(18 de diciembre)** – Carta de Jung sumamente enfadado.
- 1913 **(3 de enero)** – Respuesta de Freud.
- (7 y 8 de septiembre) – “IV reunión psicoanalítica” Se masca la tensión en el ambiente. Se reelige a Jung como presidente, pero con la abstención de 22 de los 52 miembros.
- Dimite como redactor del Jahrbuch für psychologische und psychopathologische Forschungen por “razones de índole personal” (McGuire, 2012, p. 571).
 - **(Octubre)** – Comienzan las visiones de muerte. Está deprimido, y terriblemente asustado. Piensa que quizá está perdiendo la razón.

1914 (**primavera**) – Sueña hasta en dos ocasiones, la última en junio. El 1 de Agosto estalla la primera guerra mundial.

(**Julio**) – El grupo de Zürich decide separarse de la Asociación Internacional. A finales de julio, durante una conferencia en la asamblea anual de la British Medical Association celebrada en Aberdeen (Escocia), agradece a Freud haber llamado la atención a la interpretación de sueños, pero ya no menciona el psicoanálisis.

1916 – Fundación del club psicológico. Primera presidenta Emma (anécdota de Salli Nichols sobre el seminario del Grial).

Septem sermones ad mortuos: texto de su enfrentamiento con el inconsciente.

1918 a aprox 1926: Estudio de los textos Gnósticos.

1923 – Muere su madre. Construye (junto a dos albañiles del pueblo y sin arquitecto) la primera torre de Bollingen a las orillas del lago de Zürich, a 30 kilómetros de su casa. Añadirá nuevas secciones a lo largo de 32 años. Lo utiliza como forma de conexión con la naturaleza. Al principio no tiene ni calefacción, ni agua corriente, ni luz. Le gusta cortar leña, cocinar elaborados platos para amigos muy íntimos.

1924-25 – Viaje de estudios a EE.UU, pasa una temporada con los Indios Pueblo

1925-26 Viaje de estudios a África (Pobladores del monte Elgon). El 12 de noviembre de 1925 conoce a Ruth Bailey, que acabará siendo amiga de Emma Jung, quién

le pedirá durante su enfermedad que sea la Gobernadora de su casa cuando ella muera.

1927 – Conoce a Jolande Jacoby

1928 – Comienza sus estudios sobre alquimia con la colaboración de Richard Wilhelm.

1929 – Conoce a Barbara Hannah

1930 – Vicepresidente de la Sociedad Médica General de Psicoterapia, presidida por Ernst Kretschmer.

1933 – Tras la renuncia de E. Kretschmer, presidente interino de la Sociedad Médica General de Psicoterapia hasta su renovación en 1934.

Agosto – Comienzo de las Jornadas Eranos, en las que expone «Zur Empirie des Individuationsprozesses» [A propósito de la experiencia del proceso de individualización].

1934 – **Mayo**: Fundación en Bad Nauheim, de la Sociedad Internacional de Psicoterapia Médica, cuya presidencia ocupa: director de la Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete (hasta 1939).

Agosto: segunda exposición en las Jornadas Eranos: «Die Archetypen des kollektiven Unbewussten» [Los arquetipos del inconsciente colectivo], Wirklichkeit der Seele [La realidad del alma].

1930-1940 – Cartas, publicaciones de destacados defensores de los judíos dejan bien claro que Jung ayudó, durante esta década, a innumerables judíos y les

proporcionó consejo y ayuda para ponerse a salvo en Inglaterra y Norte américa.

Prologa el libro de Gerhard Adler (judío)

1933 – Conoce a Marie-Louise von Franz, ella está a punto de terminar la secundaria, tiene 18 años.

1934 – Comienza un análisis de formación con Jung. Para pagarlo, le traduce textos del latín y del griego (ella estudia filología clásica y lenguas clásicas en la Universidad de Zürich, como temas complementarios estudia historia antigua. Complementará con Árabe).

1937 – Verano en la India

1939 – Miembro honorario de la Royal Society of Medicine de Londres.

1944 (**Febrero**) – Mientras pasea (tiene 69 años) se rompe el peroné, es hospitalizado, y durante su hospitalización sufre un infarto de miocardio y una trombosis pulmonar. Permanece en coma durante varias semanas.

(**el 4 de abril**) sale del letargo comatoso. Tiene la visión sobrevolando el mundo.

1946 – Es víctima de otra embolia cardiaca.

1948 – Fundación del instituto Jung de Zürich.

1952 – Muere Toni Wolff. Enferma de nuevo gravemente.

1955 – (Otoño) – Aniela Jaffé se convierte en secretaria de Jung (Jaffé, 1992, p. 113).

(Noviembre) – Muere Emma Jung.

1957 – Comienza el proceso, junto con Aniela Jaffe de redacción de sus memorias

Recuerdos, sueños, pensamientos.

1961 – (**6 de junio**) – Tras una breve enfermedad, Jung muere en su casa de Küsnacht. A

las 4 de la tarde Jung murió plácidamente, rodeado de su familia. Pocos días

antes había tenido una nueva visión que contó a Marie Louise von Franz:

La última vez que lo vi tuvo una visión: «Veo extensiones enormes devastadas,

extensiones enormes de tierra. Pero, gracias a Dios, no es todo el planeta)

Doctorados Honoris Causa

11 de septiembre de 1909 – Universidad de Clarck

1910 – Fordham University (Nueva York).

1936 – Harvard (Discurso: factores determinantes de la conducta humana).

1937 – 38: Calcuta, Benarés, Allahabad.

1938 – Oxford.

1945 – Ginebra.

1955 – Instituto Tecnológico de Zürich.

Profesor

1905 – 1914 – Profesor auxiliar (privatdozent) en la facultad de medicina de Zürich.

Docencia sobre psicología y psiconeurosis.

1935 – 1942 – Profesor titular del Instituto Tecnológico Suizo (Zürich).

1943 – 1944 - Catedrático de psicología médica en la Universidad de Basilea.

En 1944, tras su infarto, abandona todas sus actividades docentes.

Estudiante

1895 – 1900 – Facultad de medicina en la Universidad de Basilea.

1902 – 1903 – Salpêtrière (París) al curso de psiquiatría de Pierre Janet.

1900 – 1902 – Tesis doctoral “Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos” Dirección Eugen Bleuler.

Práctica Clínica

1900 – Segundo asistente de Bleuler, director de la clínica psiquiátrica de Burghölzli.

1902 – Primer asistente de Bleuler.

1905-1909 – Jefe de clínica en Burghölzli.

1909 – Abandona la clínica por discrepancias con Bleuler. Comienza su consulta privada en Küsnacht.